

Archiv
für Reformationsgeschichte

HERAUSGEBER-EDITORS

Gerhard Ritter

Erich Hassinger

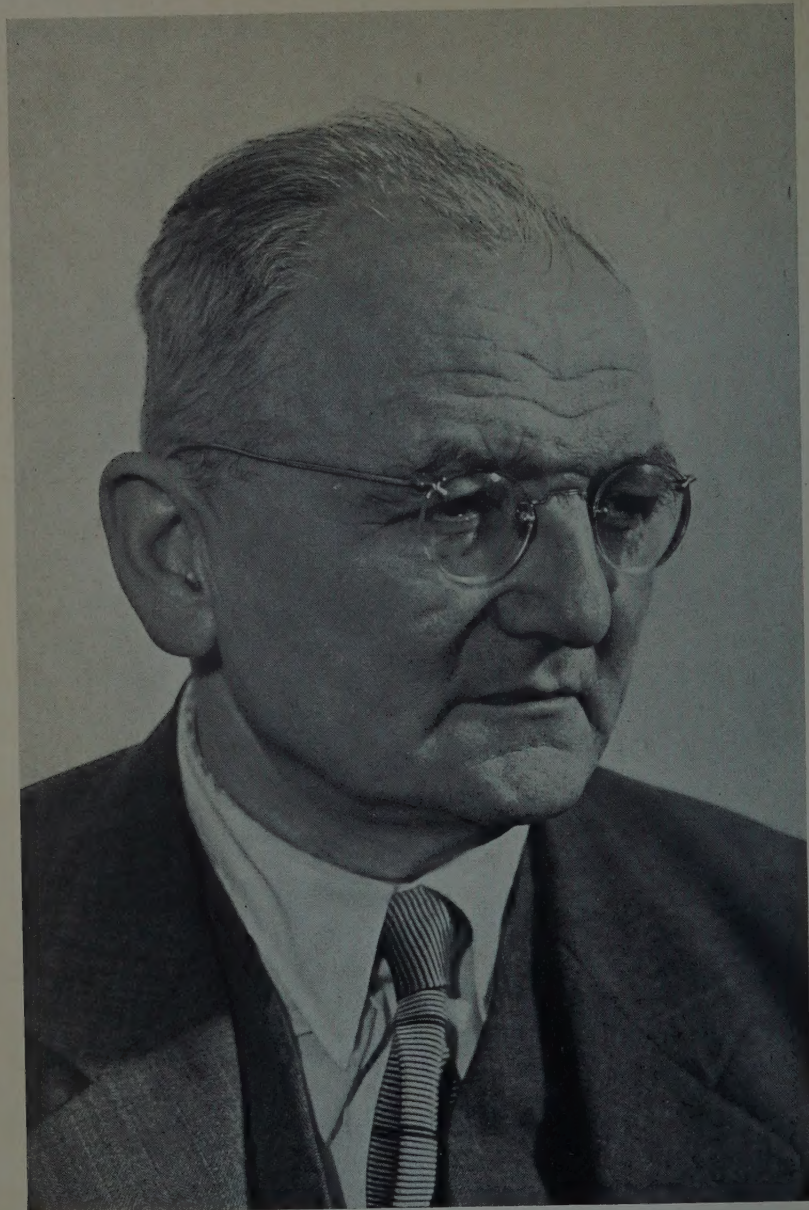
Harold J. Grimm

Roland H. Bainton

Heinrich Bornkamm

JAHRGANG 49 · 1958 · HEFT 1/2

CARL BERTELSMANN VERLAG



Dear Gerhard Ritter:

On behalf of the Society for Reformation Research and the readers of this journal, I am happy to convey congratulations that you have attained the Psalmist's span of three score years and ten. The Psalmist said that if by reason of strength one should reach this goal yet would his days be but labor and sorrow. We well know that you have had your full portion of grief and your days have been marked by prodigious labor. Your countrymen refer to your Bärenarbeit. The analogy is not entirely felicitous since bears do hibernate. Your unremitting toil might better be compared to that of the ant, the bee, or the beaver.

But certainly your life has not been marked only by sorrow and labor. In you has been fulfilled that prayer of the Psalmist, "The work of our hands establish Thou it." Your scholarly production is the admiration of your colleagues the more so because it exceeds their imitation. You have ranged over the whole sweep of modern history from the late Middle Ages to our own day. Your studies in the early history of the University of Heidelberg and in late scholasticism explored a region little known to those reared in Lutheran parsonages. Your concern with Luther was less surprising, but your skill in capturing and compressing his spirit into small compass was astounding. Walter Koehler paid you a high compliment in the course of a review of Mackinnon's life of Luther in four volumes. He praised Mackinnon for an acquaintance with German periodical literature of a sort to put German scholars to shame but added that when it came to the spirit of Luther there was more im knappen Büchlein Gerhard Ritters than in all the four tomes of Mackinnon. Your Neugestaltung Europas im sechzehnten Jahrhundert exhibits your magisterial capacity to impose shape upon a vast body of material without succumbing in the process to oversimplification. Your later studies in the history of Germany go beyond my capacity to evaluate but not to admire.

Your colleagues respect you not merely as a craftsman of enormous range and thoroughness but also as one who has greatly contributed to taking away the reproach of Germany that her scholars have been in a measure responsible for the corruption of political life by their preoccupation solely with academic pursuits. Your academic pursuits have arisen out of and have borne upon the problems of our own time. Like Luther you have written An meine lieben Deutschen. It is primarily German history with which you have been concerned, notably in the modern period in your studies of Friedrich der Große, Stein, Bismarck, and Goerdeler, and your history of the University of Heidelberg

sprang from filial piety. At the same time you have shown yourself dedicated to a Europe greater than Germany and to a culture spanning the ocean. We were glad to welcome you to the United States.

You could not well deal with the men of your choice without coming to grips with the problem of the morality of power, and it is your distinction that whereas many of your contrymen have engaged themselves with the philosophy of this and of that you have wrestled with the problems of ethics. I remember how deeply impressed I was by your *Machtstaat und Utopie*, and how amazed I was to learn from the preface to the second edition that on its first appearance it had been misunderstood outside of Germany. You seemed to me to be saying that the conflict between the moral state and the power state ran through European history. The English had espoused the moral state and could the more readily do so because island isolation exempted them from the terrific impacts of the power struggle on the continent. The English, therefore, should not feel unduly virtuous over their morality. On the continent the power state was not exclusively German. It began in Italy and its prophet was Machiavelli. Thence it passed to France from Louis XIV through Napoleon. Thus far one might have supposed that you were seeking to exonerate Germany from any special blame. But then you went on to say that in recent years Germany had become the embodiment of the power state. The very pedigree which you had already given it was sufficient to show that you considered it sinister, even if you had not added a word on the claims of humanity. I marvelled and was thrilled that under the very nose of Hitler you dared, however covertly, to make an indictment of the power state. Even while in prison you were reading Machiavelli to see what this hideous thing was, where it had come from, and how it could be overcome. Now in these recent years your study of Goerdeler and the resistance movement makes us deeply aware that political impotence can be supremely admirable, that history cannot provide the ultimate sanction for history, and that he who personally is ushered out of history by the executioner has made a witness before God which no historical outcome can either validate or diminish.

Roland H. Bainton

Dem siebzigjährigen Gerhard Ritter, unserem Freunde, wünschen wir, die an den Aufsätzen dieses Heftes nicht mit der Tat beteiligt sind, im Worte die Zuneigung entgegenzutragen, die wir seit langen Jahren für ihn empfinden.

Ausgestattet mit den besten Gaben, die den Historiker zieren: mit Freude am Sichtbaren und Hörbaren, mit dem Sinne für das Verborgene; mit Arbeitskraft, mit Wissen und mit dem Mute, der auch der bittersten Wirklichkeit den rätselhaften Blick zu deuten unternimmt, nahmen und nehmen Sie, verehrter und lieber Gerhard Ritter, in unermüdlichem Pflichteifer die schwierigsten Aufgaben deutscher und europäischer Geschichtserkenntnis auf sich. Geboren und herangewachsen in sorgloserer Zeit, als junger Gelehrter den Schrecken des Krieges ausgesetzt, in einem zweiten, noch schrecklicheren Kriege von großem Leid heimgesucht, selbst in das tiefste Dunkel deutscher Geschichte eintauchend, sind Sie aufrecht geblieben und haben Kraft und Phantasie in immer neuen, Ihre Leser überraschenden Arbeiten an die Aufgabe gewendet, die Sie selbst so bezeichnet haben: dem deutschen Volke die Geschichte seines Unglücks zu schreiben. Wer fragt, welche Kraft von den „Studien zur Spätscholastik“ bis zur Geschichte der deutschen Widerstandsbewegung und bis zu dem noch unter Ihrer Hand liegenden Buche über „Staatskunst und Kriegshandwerk“ den Bogen spannte, wird sich auch am festlichen Tage nicht an Ihr Persönlichstes drängen, er wird die Antwort in dem Meisterwerke Ihrer Jugend finden, in Ihrem „Luther“. Hier findet, wer Ihre Lebensarbeit verfolgte, die Quelle Ihrer Kraft, Ihrer Arbeit an der Jugend und in den Organisationen unseres Faches. Ihre Biographie Luthers war ein Buch des Bekenntnisses und wird als solches gelesen. Es ist ein Buch der wissenschaftlichen Wahrheit, in einer Zeit und im Geist einer sich erneuernden Theologie entstanden, und doch als ein echt historisches Buch geschaffen: Sollten Sie nicht selbst die Reformationsgeschichte als das Herz Ihrer Geschichtsschreibung empfinden?

Es gibt auf Erden keine ewige Jugend. Aber Ihre vielen Freunde hoffen, wünschen und dürfen glauben, daß Ihnen auch das achte Lebensjahrzehnt die jugendliche Kraft bewahre, die Ihrem Geiste seit einem halben Jahrhundert eignet.

Hermann Heimpel

Kurt Aland

Wilibald Gurlitt

Willy Andreas

Gerd Tellenbach

Hans Thieme

Erik Wolf

Word and Spirit in the First Years of the Reformation¹

by Gordon Rupp

One of the negative virtues of "motif" research has been to remind us of the folly of asking wrong questions of the past, of mistaking enquiries about what is fundamental for us, for what may have been peripheral for a distant age. Thus in the early years of the Reformation I do not find the doctrine of the Holy Spirit to be a primary "motif," even among the radicals. Despite Luther's complaint that with them all is "Geist, Geist, Geist ..." they are not obsessed with pneumatology, but more concerned with the contrast between the "outer" and "inner Word," or between "spirit" and "letter," or the "inward" and "outer man." There is not nearly as much said as we might expect, about the Person and Work of the Holy Ghost.

The magisterial doctrine is the Word. Like many Biblical notions, it is a rich, many-sided complexity, more like a chord than a single note. And it comprises the whole content and mode of divine revelation. It was of the utmost value that this flexible concept was available in a time of creative ferment, when new forms of Christian speech and proclamation, new liturgies, new institutions, new forms of piety were emerging.

But perhaps, as with the doctrine of the Logos in the 2nd century, the doctrine overshadowed and even cramped the articulation of a pneumatology. We owe to Martin Luther (and St. Augustine!) the priority of the doctrine of the Word in the Reformation agenda of discussion, and it is interesting to note how prominent is the doctrine among the radicals, even when adapted to their own use. Thus the Word is very important for Carlstadt and for Müntzer (were they not both Martinians for a season?) though some other of Luther's main stresses are almost absent from their writings (they have not much to say about conscience ["Gewissen"]). None the less, Wernle's great saying stands: "Wort und Geist sind die Parole der Reformation." We have to consider how this close alliance of Word and Spirit became pressed by controversy and misunderstanding into an antithesis, until on the one side the Word approaches equation with "pure doctrine" and the Spirit becomes the cover for a human subjectivism.

There is more to this than meets the theological eye at the academic level. The Reformation was a crisis of Christian vocabulary because its words were related to historical complexities. Even before the Reformation we find the

1. Much of this article was given as a paper to the Society for the Study of Theology at Cambridge in 1954.

wholeness of Christianity splitting into strands of mysticism, rationalism and churchly piety, and perhaps the Erasmian religion is the smokescreen covering this disintegration.

Now came new stresses and strains, in the revolt against Wittenberg of Carlstadt, Müntzer and their friends, brought to a head by the attacks on images, the appearance of Luther's Bible and the opening rounds of the eucharistic controversy. The Wittenberg Bible became itself a vehicle of proletarian evangelism and education. None the less it was the product of scholarship, of the Biblical theology of Wittenberg University, of the teaching Church. And it came just when the Zwickau prophets had launched their appeal to a "simple Gospel" for the ordinary man. There is more than theology at work. Carlstadt's rejection of university degrees is more than the repentance of an academic pot hunter who had compassed sea and land to get one doctorate: Grebel's narrow Biblicism is more than the revulsion from the mental fashions of a paganized classical humanism. Even Müntzer's sneer at Luther's "dirty humility ... which you filched from St. Augustine" has in it more than the long tension between secular and monastic piety. There is at work a restiveness against the tidy pieties of Wittenberg, too slow moving, too tied to hierarchical obediences. If the radicals played to the gallery almost all the time, they were perhaps more sensitive to what was going on in the minds of common men.

If these men did not explore a doctrine of the Holy Spirit it was partly because there were ideological weapons near at hand. The Protestant left was the heir of the mediaeval underworld, to categories of thought and a vocabulary emerging from late mediaeval heresies, Waldensianism, the spiritual Franciscans, the German mystics, the modern devotion, the revival of Platonism, a varied vocabulary which pre-existed the Reformation and had its own power and momentum quite apart from Luther and from Wittenberg.

The radical pedigree is still a dark side of the moon in Reformation study. It is thirty years since Karl Holl² deplored the fact that there was no coherent picture of Anabaptist origins. The more recent surveys by Köhler³ showed how much work remains. Great progress is being made in the publication of source material by German and Swiss historians. In the interpretation of this evidence we owe much to the work of the American Mennonite historians, led by Dr. Bender, who have made the "Mennonite Quarterly" an indispensable tool in Reformation studies.⁴ They have, not unnaturally, been anxious to clear up misconceptions by Holl and Boehmer, and to show that Thomas Müntzer is not to be enrolled among their founding fathers. One is less happy about their

2. W. Köhler, ARG 1940, 1942, 1948.

3. K. Holl, Luther. 424, n.1.

4. See Bender, *Historiography of the Anabaptists*. MQR. April, 1957. *The Recovery of the Anabaptist Vision*. ed. Hershberger. Scottdale, 1957.

tendency to indulge in an elaborate typology, which sometimes reaches extravagant lengths. And as applied to this early period (especially 1521-5, when there were no Lutherans but only Martinians, and no Anabaptists but only radicals who opposed infant baptism) – a too rigid typology darkens counsel. Even Troeltsch's typology,⁵ of "Church" and "sect" type, and of "Anabaptist" and "Spiritualist" is to be used by caution, and it is no accident that he can make little sense of Carlstadt and Müntzer.

The discussion of the pedigree of ideas, and of their transmission by human beings is a proper, indeed an exciting subject of historical investigation. It may easily be hampered by confessional vested interests. The agreements, as well as the disagreements between Grebel and the "Swiss Brethren," and Carlstadt and Müntzer are equally interesting to the historian. No doubt L. Keller's attempt to demonstrate continuity between the Waldensian and Anabaptist conventicles failed on the ground of evidence, and was a variant of the old "reformers before the Reformation" fallacy. None the less no proper stress on the originality of the Reformers ought to blind us to genuine elements of continuity. There were in any case, curious cross currents among the radicals. In relation to the later Middle Ages one wonders how far the distinction between Biblical anti-clericalism and gnostic sects can be maintained. How did the very respectable English Lollards get the Gospel of Nicodemus, and why did they read from it at a wedding breakfast? There are other hints that some gnostic ideas infiltrated into Wycliffite and Hussite circles, even though from time to time they were ironed out.

Again, is it an accident (probably it is!) that Hans Denck should use proof texts like John 10, 16 in support of Universal salvation, which had been used by the "homines intelligentiae" two centuries before? Is it fortuitous that the Zwickau prophets came from what had been a strong Waldensian hideout half a century before?

Recent studies in mediaeval dualism, and a remarkable article by Sommariva in a French symposium on the Cathari,⁶ have shown the difficulties involved in tracing the transmission of ideas from one century to another. We know too little of the ways in which myths become transformed and sometimes turned upside down, how the conceptions, for example of Joachim da Fiore became changed in the pseudo-Joachitic literature of the spiritual Franciscans and so an element in the exotic eclecticism of Thomas Müntzer's realized eschatology. To trace the content of the word "Gelassenheit" from Henry Suso,

5. Troeltsch, *Social Teaching of the Christian Churches*. (Eng.Tr.), Vol. 2, pp. 754-6.

6. H. Bett, *Joachim da Fiore*. H. Grundmann, *Studien über J. da F.* 1927. Huck, *Studien über J. da F.* Grundmann, *Neue Studien*, 1950. *Dict. Theol. Cath. art.* "Joachim".

via Staupitz, Carlstadt, Denck and Hut, to Ulrich Stadler or Valentin Weigel, is to take account of change as well as of continuity within a single word, and to think twice before any one definition, at any one date.

There is the difficult matter of tracing how the vocabulary of an élite, of the mystics and theologians, emerges from the cell, the cloister and the study to become the jargon, the half understood clichés of the butcher, the baker, the candlestick maker, of Snout the Tinker and Bottom the Weaver, or, more pertinently their fellow craftsmen, Nicholas Storch or John Bunyan. Then there are the books, which make the editors and publishers of importance in Reformation history. The patristic editions of Rhenanus, Erasmus and Oecolampadius, the editions of the Hermetic writings, of Augustine's "Spirit and the Letter," of Tauler, of the "Theologia Germanica"—the Venetian edition of the works of the Abbot Joachim in 1512 (the "Jeremiah" in 1516)—these are reminders that even a library of Christian Classics may become unexpectedly tracts for the times, may not lack explosive possibilities.

Joachim da Fiore has sometimes been regarded as an ancestor of radical spiritualism. Recent studies have put him in better perspective. The contacts of the 12th century Calabrian seer with Constantinople, and amid the watershed milieu of Southern Italy afford no more than conjectural evidence for an earlier pedigree of his distinctive ideas. His doctrine of the Three Ages is linked with his use of mediaeval hermeneutical principles, to that thorough-going typology which is the opposite of allegory, the doctrine of a concordance between the Old and New Testaments, which rests on the fundamental unity of the People of God in history, before and after Christ, a concordance which Joachim believed could be chronologically pin-pointed to one, like himself, dowered with the charisma of interpretation, and some facility in elementary mathematics.

We must not exaggerate the importance of the Holy Spirit in his doctrine of the Three Ages. His view of history is indeed forward looking, in contrast to the severe pessimism of Otto of Freising. It is, as Grundmann says, interesting that at the end of the 12th century there lived a great man with the conviction of living at the watershed between great epochs. But one result is that he has not after all a ripe doctrine of the Spirit. His conviction, says Grundmann "about the coming manifestation of the Spirit" is — — — I do not belong to it." It was the Spiritual Franciscan movement which gave new life to what now acquired the title of the "Eternal Gospel" and which produced a series of pseudo-Joachitic writings, some of which, notably the commentary on Jeremiah, were known among the Reformation radicals.

Thomas Müntzer's testimony is notable and well known. "They say I got my teaching from the Abbot Joachim, and call it "the Eternal Gospel" in derision. And the witness of the Abbot Joachim has counted for much with me. But I have only read him on Jeremiah. But my teaching is far higher (hoch droben).

I take it not from him, but from the revelation (ausreden) of God as at the proper time I will show from all the writings of the Bible.”⁷

Apart from disputable references in writing like those of Mechtild of Magdeburg, the doctrine of the Age of the Spirit goes into the mediaeval underworld, to merge with esoteric faith which we glimpse only through the one-sided documents of the Inquisition. Thus the doctrine of 3 ages may have blended with the pantheism of Amalric of Bena. With Ortlieb of Strasbourg we touch a cult of the Spirit, described by Albertus Magnus as the doctrine that “a man ought to abstain from all exterior things, and follow the impulses of the Spirit ‘within him.’”⁸

This is a clue to be followed in the “homines intelligentiae” and “Brethren of the Free Spirit” in the following centuries. The depositions of the Inquisition in Brussels in 1411 are full enough to be critically read, and for a reason which I shall suggest in a moment, the seamy side is not to be dismissed as lightly as by Dr. Rufus Jones.⁹ Two men were arraigned, William of Hildernisse, a Carmelite, and Aegidius Cantor, a layman of some 60 years of age. Among the articles were the following:

“That the devil shall finally be saved....”

“They say the time of the old law was the time of the Father and the time of the new law the time of the Son and that now is the time of the Spirit”.

“Whatever impulse they have they consider to be from the Holy Spirit and under this inspiration he walked naked through the city with a tray of meat on his head, to give to the poor”.

“Now is the time of the Holy Spirit which they say is the time of Elijah, in which the scriptures shall be taken away”.

There are sound reasons for suspecting evidence extracted by¹⁰ “confession technique,” but the articles reveal a sinister side, that there were esoteric doctrines and antinomian practices known to Aegidius Cantor, but hidden from Brother William the initiate.

The reference to nakedness, to promiscuity deliberately practised in the restoration of the original innocence of Adam have too many later parallels in the Rhineland, in Paris and the Netherlands. The recent studies of William

7. Vom Gedichteten Glauben 1524. The last phrase is important as a witness to Müntzer's Biblicism, for his writings are drenched in Scriptural quotations. The same is true of Carlstadt and indeed a recent writer claims him as a Biblicist. „Sein Ausgangspunkt ist die Autorität der Schrift.“ H. Gerdes, *Luthers Streit mit den Schwärmern um das rechte Verständnis des Gesetzes Mose*. Göttingen 1955, p. 77. The distinction between “Biblicist” and “spiritualist” radicals is mischievous if it obscures such facts.

8. Grundmann, *Studien*, 170 ff.

9. R. Jones, *Studies in the Spiritual Reformers of the 16th and 17th centuries*.

10. Hauck, *Kirchengeschichte* V, 407 ff. Frederic, *Corpus Documentorum Inquisitionum*, 1889, I, 269.

Fraenger are a check to the optimism of Dr. Rufus Jones about these brethren. In his book "Das Tausendjährige Reich"¹¹ *Fraenger* interprets the three famous paintings of Jerome Bosch who died in the Netherlands in 1516, the "Haywagon" now in Madrid, the "Temptation of the Holy Anthony," now in Lisbon, and the "Garden of Earthly Delights" also in Madrid. Fraenger starts with the impossibility that such paintings could ever have been altar pieces in a Catholic church. The "Haywagon" is savage in its anti-clerical fanaticism. The "St. Anthony" has a circumstantial picture of magical rites, almost a Black Mass. But the centre piece of the last picture, a triptych, is such an orgy of nakedness and fertility that we can only be grateful that much of the symbolism escapes us. Fraenger suggests that Bosch painted at the dictation of the Grand Master of the esoteric cult of the "Free Spirits" and that here we have depicted the esoteric wisdom into which members were initiated. Here are the consequences of a false doctrine of the Spirit worked out to a terrible conclusion.¹²

It was wise of the mediaeval church to keep its doctrine of the Spirit linked with the belief in Original Sin, for the exuberant naturalism of the Adamites recall the saying of Chesterton that those who worship the natural end by being unnatural, and it is sufficient to contrast with Bosch's "Garden of Earthly Delights" the Van Eyck "Marriage of the Lamb."¹³

Not among these dark shadows do we find clues to the radical Reformers, but there was a wild fringe which was not so remote from these things as we might like to think. The erotic imagery of Melchior Hoffman, the Falstaffian habits of Joris, such incidents as that of the "seven naked walkers" in Amsterdam in 1535¹⁴ and of course, Münster in 1536 show that radical piety, like Catholic and Lutheran morals, had its own particular perils.

On the other hand, we have to consider the Waldensians, the Hussites and Taborites, with their anti-clericalism, their emphasis on the elect: an anti-Augustinian current, less easy to track down, with a stress on Free Will, and on the indwelling of the Spirit which owes something to the Erasmian mood: the German mystics, from Eckhart and Suso, and the "friends of God," via Tauler and the "Theologia Germanica." And the modern devotion with the doctrine of the Imitation of Christ through a life of renunciation and conformity with the sufferings of Christ, and such writers as Nicholas of Cusa, Gerson and Staupitz.

The originality and importance of Carlstadt has been obscured by the more

11. Winkler Verlag, 1947.

12. There is a good deal of gnostic symbolism, too.

13. Bosch is also witness to dabbling in magic and alchemy. See also C. G. Jung, *Psychology and Alchemy*, 1953.

14. Library of Christian Classics, Spiritual and Anabaptist Writers. ed. C. H. Williams, p. 22, n.53.

virulent originalities of Müntzer, and by reason of the comparative scarcity of his writings, and the lack of any real theological interpretation in monograph form of his theology.¹⁵

Yet it is clear that 16th century Puritanism as well as Protestantism began in Wittenberg, so that the whole dialectic of the controversy between Luther and his senior colleague, bitter and acrimonious as it was, did work out, in an amazingly prophetic way, almost all the issues in controversy between Protestants and Puritans for the next century. L. Keller's¹⁶ attempt to show that the Reformers derived from Staupitz, is a very far fetched study, yet he might have come nearer than he knew to a genuine pedigree, had he looked more closely at Carlstadt's relation to Staupitz. Martin Luther had had his fill of mysticism as a monk, but upon the secular Carlstadt the influence of Staupitz seems to have been important at a critical moment. It seems likely, as Dr. Kaehler has stressed, that if Luther turned Carlstadt's attention to Augustine, it was the tract of Staupitz on Predestination which provoked Carlstadt's intellectual conversion from a theologian (like Staupitz himself) trained in the "via antiqua" to a thorough Augustinian.¹⁷ And it is in the writings of Staupitz, and not least the tract "On the Love of God" that we find the stresses of Carlstadt's highly indiosyncratic theology as it developed from 1521 onwards (not least in relation to the importance of "Gelassenheit"). More important was the evident influence upon him of the "Theologia Germanica" for Carlstadt's references to it are not, as Barge thought, purely superficial or its influence upon him ephemeral. In some of his tracts, and notably "Of the Many-sidedness and simplicity of the One will of God," and "What" sich gelassen "means" there can be found passages which reproduce the argument and often the very words of the little treatise of the 14th century Frankfurter. His early Thomist training, his deep and enthusiastic study of Augustine (rather impressively evident in his edition of "The Spirit and the Letter") these seem to have fallen into the background of his mind. None the less it is important to note the influence of "The Spirit and the Letter" on him, for this became for him the great dialectic rather than, as with Luther, that between Law and Gospel.¹⁸ From this springs his contrast between the "inward" and "outward Man,"

15. There are some 35 Carlstadt tracts in the Crawford collection in the John Rylands Library, Manchester, and about the same number in the British Museum. There are copious extracts from the tracts in C. F. Jäger, Andreas Bodenstein von Carlstadt, Stuttgart, 1856, and in H. Barge's massive biography, 1905. Some of the eucharistic tracts are included in the Walch edition of Luther's Works, 1747. Theil XX.

16. L. Keller, Staupitz und Anfänge der Reformation, 1888.

17. E. Kähler, Karlstadt und Augustin, Halle, 1952, p. 6.

18. As also, with Augustine. W. Link, Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie, Munich, 1940, p. 234 ff.

and his evaluation of Scripture. Behind Carlstadt's thought there does seem to be a Platonic devaluation of the letter, as the visible particular phenomenal expression of spiritual reality. The visible, sensible are not sacramental expressions of it but as best signs which point towards an inward spiritual transaction. Already in his lectures on "The Spirit and Letter" he had said "intrinsic" "verax verbum," "omnia opera precedens inspirat et cor tangit,"¹⁹ and in the Augustinian teaching there is implicit a doctrine of the Holy Spirit and of the inner Word.

Luther thought that Carlstadt was really misled by the Zwickau prophets and that it was they who turned him to an extravagant spiritualism on the one hand, and a Jewish legalism on the other, but although Carlstadt was won over for a time by them, and by his friendship with Thomas Müntzer to play up dreams and visions as a source of revelation, and to claim for himself a divine authority comparable with that of Müntzer (or Luther!), his later tracts emphasize much more the authority of the Scriptures, with in some places an almost Methodist like emphasis upon the witness of the Spirit.

Thus in the Dialogue "Of the abominable Misuse of the Holy Supper," Peter, the "new layman," says:

"For myself I do not need the outward witness. I will rather have the witness from the Spirit inwardly (in meiner Inwendigkeit) as Christ promised" ... "for so the Apostles were inwardly assured by the Holy Spirit and afterwards they preached Christ outwardly and proved through the Scripture that Christ must suffer"²⁰.

Thomas Müntzer's pedigree is more complex than that of Carlstadt, though they had much in common and there was a certain amount of visiting between them, with their wives, and a real mutual influence is to be detected. But Müntzer's constant reference to the "friends of God," and his association with convents and monastic houses, show that he too had access to mystical literature, and for him too, Faith ceases to be, as with Luther a great dimension of Christian existence, but against the "phony faith" of Wittenberg he puts the life of renunciation through suffering, and as against the supernaturalism of the Wittenberg Gospel he gives hints of an intriguing "natural theology" which he nowhere expounded at length but which is perhaps to be found in the writings of his publisher and disciple, Hans Hut.²¹

There is a debt which is not easily definable in the present state of 15th century studies, to Taborite and Bohemian ideas, and it is tantalizing that we know so little of what happened during his stay in Prague in 1521.²² And there

19. ed. Kähler, p. 27, 1. 30.

20. Walch, *Luthers Werke*, XX, 2893.

21. Lydia Müller, *Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter*, 1, p. 15. Leipzig, 1938.

22. See Peter Brock, *Political and Social Doctrine of the Unity of Cze*

were no doubt other influences derived from his voracious and wide reading. But in his writings, at least, there is very little exposition of a doctrine of the Holy Ghost.

"All my life I never heard from any monk or priest about the right use of faith, of the need of temptation, and the fact that each elect Christian must have the seven-fold Holy Ghost."²³

"The Christian faith I preach is not like that of Luther but that which is in the hearts of the elect all over the earth. And if a man were born a Turk he could have a beginning of faith which is the moving of the Holy Ghost (Acts 10. Cornelius) and if only Christendom would listen to me it would notify and consult men of all nations who have suffered unconquerable temptations, found despair of heart and come through such experiences. Those are the people I would allow to sit in judgment on my doctrines."²⁴

Carlstadt through his writings, and through followers like Westerborg and Reinhard, and Müntzer by reason of his almost Newman-like fascination over his friends, gave to the younger generation of radicals a good deal of their theology, and much of their jargon. Jorg Haug von Jauchsen has a sermon (1524) on the Spirit of Fear which abounds in Müntzerian expressions, "the seven-fold gift of the Holy Ghost," the choice between the sweet and bitter Christ, which only the Holy Ghost can teach. Hans Hut writes of the elect friends of God who are reborn through the Holy Ghost.

"For the life of Christ is so bitter, his teaching so high, his person so simple and so terrible that he must be a blessed man indeed who is not offended But a man need not stay long in the waters of tribulation, but these waters become pure and clean, lovely and transparent so that a man can receive the Holy Ghost through them in all fulness Nobody can come to the Holy Ghost save through the waters of tribulation."²⁵

Leonard Schiemer, in his exposition of the Creed (1527) affirms that the Holy Spirit

"is the secret, subtle, hidden working power of Almighty God known to none on earth better than to the true children of God and hidden and unknown to all children of the world. Those who do not find in themselves such strength that they confess that things are now possible for them which were impossible before, are not yet born again of water and the spirit, yes, the Holy Spirit."²⁶

Brethren. Gravenhage, 1957. chap. 8, for the ferment in Prague between the Hussite parties. Also F. Palacky, *Geschichte von Böhmen*, vol. 5., pt. 2, Prague, 1867, 387 ff. Also M. M. Smirin, *Die Volksreformation Thomas Müntzers*, Berlin 1956, 101 ff.

23. Prague manifesto. 1521. See Brandt, T. Müntzer; *Leben u. Schriften*, p. 59, Jena, 1933.

24. To the Elector Frederick of Saxony. Aug. 1524. Brandt, p. 71.

25. Müller, *Glaubenszeugnisse*, p. 56. 26. *Ibid.*, p. 73.

The contrast between the "Outward" and the "inward Word" was not originally a sharp dichotomy, and Luther, Zwingli and the Strassburg²⁷ theologians especially, could expound both as parts of the one doctrine of the Word. None the less, the pressure of controversy led the radicals to stress more and more an inward word, the direct action of the Holy Ghost, or of the eternal Logos, upon the "ground of the soul," and to oppose it sharply to the Biblicism of the so-called "Scribes of Wittenberg."

A clear exposition of this antithesis is to be found in the tract "Vom lebendigen Wort und geschriben" of Ulrich Stadler which though it dates from the 1530's sums up the radical doctrine of the previous decade.

"The outward Word is what Christ commanded his apostles to preach when he said 'Preach the Gospel to every creature ... a properly equipped preacher must have the true Word of God in the depths of his soul (Abgrund) and overcome through much tribulation, that is then the Word of God in the depth of the soul.' The eternal Word is not written either on paper or tables, is not spoken or preached either, only a man is assured of it by himself from God in the depths of the soul and it is written in his fleshly heart through the finger of God."²⁸

Carlstadt and Müntzer both had some influence, with others, on the mind of the gifted headmaster of the Sebaldus Schule in Nuremberg, Hans Denck. Denck is an attractive figure, though perhaps F. L. Weiss's eulogy of his quiet, and peaceable wisdom needs to be set alongside the honest judgment of Vadianus: "novi ego et expertus sum ingenia delicatissime morosa et morosissime delicata."

27. There is an important note on the doctrines of the "Outer" and "Inner" Word in the Commentary on Ezekiel by Oecolampadius, published after his death by Wolfgang Capito. (In Prophetam Ezechielem Comm. D. Joh. Oecolampadius per Wolfgangium Capitem deditum.) Strasbourg 1534, p. 17. The note occurs at Ez. 3, 11. The author argues against the Anabaptists, yet strongly stresses the importance of the inward word, "quia animalis homo non percipit quae Dei sunt et ita praeparatur per verbum internum ut spiritualis fiat." "Spiritualis intelligentia absque exterioro verborum strepitu existere, et potest, et solet, et si ordinati cum illo confere Deus amat mera sua gratia." Thus it is necessary to hear God, the heavenly teacher that he may open the heart and give hearing ears, and may excite our desire to know the truth. None the less God has willed an ordered ministry in the Church "quo nos charitate conglutinet," that of Apostles and Bishops as preachers of the Word. And yet mere outward hearing alone can but bring into being a "fides historica," of the letter, not of the spirit. It is interesting to see how Oecolampadius, with his emphasis on the church as a "communio sanctorum" defends the "verbum externum" along the lines of his ecclesiology, rather than as Luther, in terms of the very nature of the Incarnation and mediated religion. Oecolampadius ends with the firm statement, "Internum ab externo verbum non est separandum." That the external word alone can merely bring a "fides historica" goes to the root of Müntzer's mistaken charge against the theologians of Wittenberg.

28. Müller, Glaubenszeugnisse, p. 212.

He developed his doctrine of the Inner Word on lines which link him with the "Theologia Germanica" and even more with Johannine theology.²⁹

"The inner Word speaks clearly in every man, and in everything that is in him, that he may hear it and do God's Will, but man struggles against him".

For Denck, as for Carlstadt and Müntzer, Scripture is not univocally the Word of God, but a "witness" authenticated by the Inner Word.

"All commands, morals, laws insofar as they are scripturally comprehended in the Old and New Testaments, are superseded for the true scholar of Christ, for he has a Word written in the heart by which he loves God alone and according to this he is able to judge what to do and what to leave alone even though he has nothing in writing It is expounded to him through the anointing of the Holy Ghost."

"But you say, Scripture is to be rated so high, because through it a man comes to the knowledge of God? I answer, if somebody gave you a letter, and promised you great good in it, and you did not know how great and good he was ... it would be folly to rely simply on that letter. But if he really is what that letter says he is even then you don't rely on the letter until you know whether he is really like this. If you find he is really good and rich, then you say, "Ah Lord let me be your servant. I am not worrying about the letter. I want no other reward than to be your servant and have you as my Lord." If a man is not in God's house, the letter is no use to him. If he is, he needs no writing to tell him God is good."³⁰

Those who opposed the radicals did not themselves ignore the importance of the Holy Spirit. Thus Urbanus Rhegius, of Augsburg, in a tract written in 1524, "A Short answer against the blasphemers who traduce the Holy Scripture,"³¹ can say:

"The preacher brings God's word to our ears with the outward summons, but the finger of God writes it in the heart, and so the outward summons counts for nothing whether hearing, reading, writing, disputations, singing, until the Holy Ghost makes them alive".

"Nobody understands God's Scriptures until he has the Holy Spirit The real teacher of the Christian man is the Holy Ghost ... who has given us the Scriptures through the Apostles and Evangelists and is himself our schoolmaster."

God, he says, is like a mother explaining things to her child: even so, the Holy Ghost spells out our salvation in the Holy Scripture.³²

29. R. Jones, *Studies in the Spiritual Reformers of the 16th and 17th centuries*. F. L. Weiss, Hans Denck, A. H. Coutts, H. Denck. Heberle, John Denck and his book of the law. *Studien u. Kritiken*, 1851, 121 ff. Wilbur, *History of Unitarianism* 1951. Hans Denck, *Schriften*. 2 Pts. ed. Baring and Fellmann. Gütersloh 1956. *Library of Christian Classics*. Spiritual and Anabaptist writers. ed. Williams. p. 86.

30. Heberle, 178. 184. Fellmann, *Schriften*. 2. 61. 1. 6.

31. Basel, 1524. There is a copy in John Rylands Library, Manchester. 32. Ibid.

And Luther had insight to see that the weakness of Carlstadt and Müntzer was that they could not tell how this experience was come by.

"For when you ask them how one comes by this lofty Spirit, they don't point to the outward Gospel, but go up into cloud cuckoo land and say, "Ah you must have the experience of waiting (in der Langweile) and suddenly, just like that, God will be talking with you Do you not see how the devil is the enemy of divine order." With the very words "Spirit, Spirit, Spirit", he kicks away the very bridge by which the Holy Spirit can come to you, namely the outward ordinances of God like the bodily sign of baptism, and the preached Word of God and teaches not how the Spirit comes to you, but how you come to the Spirit, so that you may sail up into the sky, ever so high, and ride upon the wind, only he can't tell you how or when or what it is, but only that you shall have the same experience that he has."³³

The radicals had very little to say about the "bruised conscience" but it is here that Luther begins, with the Holy Ghost who is the living personal God at work, making intercession with groanings that cannot be uttered, whose presence saves faith from being merely a "fides historica" and makes it a living confrontation with God. The Holy Ghost is not an abstract transcendent cause of salvation, or equated with human reason, or some divine depth of the human soul, but is the Living God acting in his own sovereign freedom, "ubi et quando Deo Visum est."³⁴

The doctrine of the Spirit is, like the rest of Luther's "Theologia crucis," opposed to a "theology of glory." Men in their fallen state can no longer find their way to the Living God: mystical, emotional, intellectual processes alone can only lead to the "deus nudus," to God in majesty and judgment. But God has met the situation in the Incarnation, in His Dear Son, and in His condescension to be known and met by sinners in Him, in this life by faith, but one day by sight. What elsewhere he has said about the Father and the Son, Luther says about the Holy Spirit.

"After this life there will be no ministry of the Spirit, for there he will be revealed and we shall see him as he is. But now we hear and see the Spirit as a Dove, in tongues of fire, in baptism, in the human voice. But then we shall see him in his essence, in majesty and glory.

Since therefore in this corrupt nature which is thoroughly incapable of divinity, we cannot bear him or perceive him as He is, it has pleased God ... to use outward appearances and sacraments so that we may apprehend him. Thus the Holy Ghost

33. WA 18. 137. 5. This emphasis on "how" underlies the queries which Spalatin put to Müntzer, and which I suspect Luther wrote. "Quomodo fides nascitur. unde sit petenda et querenda fides. Quomodo de fide nostra certi sumus." I. Hoess, Spalatin. Weimar 1956, p. 265.

34. Prenter, *Spiritus Creator*, Copenhagen 1946, 213 ff.

feeds us and invites us to those eternal, celestial and invisible things which pass our understanding.”³⁵

The man who would find God must seek Him in his Holy Word, he will not allow us to rely on anything else, or hang our hearts on anything which is not Christ in His Word, be it as holy and full of Spirit as it may.”

Herein lies his answer to the prophets of the Inner Word.

“God deals with us in a twofold manner. First, outwardly, then inwardly. Outwardly he deals with us through the spoken word of the gospel and through bodily signs such as baptism and the sacraments. Inwardly he deals with us through the Holy Spirit and other gifts The inward comes after and through the outward and it is God’s will to give nobody the inward without the outward signs which he has instituted.”³⁶

For the radicals, religion is supremely spiritual, and the outward and visible is at the most a sign, at worst a hindrance. To this Luther returns the only possible counter argument.

“That is not spiritual eating, drinking and handling when the thing a man so eats, drinks or handles is spirit or a spiritual substance, but it is called spiritual because it comes from the Spirit, and is conveyed to us in a spiritual manner. *Objectum non est semper spirituale sed usus debet esse spiritualis.*”³⁷

And finally, the decisive retort to Carlstadt, as to Zwingli.

“We say that all is Spirit, spiritual and a spiritual thing which comes from the Holy Spirit, be it as bodily and outward and visible as it likes. Contrariwise, that which is apart from the Spirit in flesh, and comes from the natural power of the flesh, be it never so inward and invisible.”³⁸

And this use of material signs by the Holy Ghost is never materialist in the sense of an automatic process for it is within God’s own freedom to act “*ubi et quando.*”

Thus, for Luther, Word and Spirit were not to be parted asunder, and we must not exaggerate the extent to which discussion of the relation between the “Outer” and “Inner Word” broke that Biblical connection. But it is certainly more than arguable that the bitter controversies of the 1520’s and 30’s provoked both sides to extremes, while there was a whole “No man’s land” of misunderstanding, with Lutherans and radicals making precisely the same theological charges against one another, until on the one hand an orthodoxy arose which over-stressed pure doctrine, and to it an extreme and one-sided spiritualism remained truculently and abusively opposed. Not until Calvin was a real attempt at restoration attempted, and a blend of subjectivity and objectivity again massively delineated.

35. W A. 39, 1; 216, 4. Prenter p. 224. 36. For other quotations see Prenter 249 ff.

37. W A. 23. 183. 34.

38. W A. 28. 203. 7.

In den ersten Jahren der Reformation scheinen sich selbst die Radikalen nur wenig mit einer Lehre vom Heiligen Geist befaßt zu haben. Die große Doktrin ist die Lehre vom Wort, und daraus ergibt sich eine Diskussion über das Verhältnis von „äußerem“ und „innerem“ Wort. Die Debatte nimmt polemischen Charakter an mit der Auflehnung der Radikalen (Karlstadt, Müntzer und deren Freunde) gegen Wittenberg. Unter dem Druck der Kontroverse legt die eine Partei den Akzent auf die Objektivität, die andere auf die Subjektivität. Die Kontroverse zwischen Luther und Karlstadt betrifft mancherlei Fragen, an denen sich später der Konflikt zwischen Protestanten und Puritanern entzündete. Luther gab mit der Schrift „Wider die himmlischen Propheten“ seine Antwort auf einen totalen Spiritualismus, und er gab sie in den Begriffen einer sakramental vermittelten, die Inkarnationslehre bejahenden Religion.

Luthers Lehre von den zwei Reichen im Zusammenhang seiner Theologie

von Heinrich Bornkamm

I.

Seit zwei bis drei Jahrzehnten gehört die „Lehre von den zwei Reichen“ zu den meistbehandelten Stücken der Theologie Luthers. In ihr kommen die Probleme zu Worte, die früher als Staatsauffassung Luthers¹ oder als seine Stellung zur Idee des Corpus christianum² erörtert worden waren. Beide Themastellungen hatten ihre mißlichen Seiten. Ob bei Luther von „Staat“ in einem uns geläufigen Sinne geredet werden könne, war ebenso umstritten wie die Frage, ob es eine auf ihn anwendbare Idee des Corpus christianum gebe. So ergab es sich von selbst, daß man nach einer sachgemäßerer Formulierung des Problems suchte³. Sie bot sich in der – natürlich längst bekannten – Unterscheidung von zwei

1. Zuletzt umfassend Hermann Jordan, Luthers Staatsauffassung, 1917; Theodor Pauls, Luthers Auffassung von Staat und Volk, 2. Aufl. 1927. Knapp, aber gut auf dem heutigen Stande der Diskussion orientierend Gerhard Pfeiffer, Totaler Staat – und Luther? Luthers Lehre vom Verhalten des Christen im Staat, 1951.

2. Vgl. die Übersicht von Kurt Matthes, Das Corpus Christianum bei Luther im Lichte seiner Erforschung, 1929.

3. Ein bezeichnender Schritt auf diesem Wege ist: Franz Lau, „Äußerlich Ordnung“ und „weltlich Ding“ in Luthers Theologie, 1933. Oder man blieb bewußt bei dem formalen Sprachgebrauch Luthers: Karl Müller, Kirche, Gemeinde und Obrigkeit nach Luther, 1910. Kurt Matthes, Luther und die Obrigkeit, 1937.

„Reichen“ durch Luther an⁴. Neben dem Vorzug, Begriffe, die ihm fremd waren, zu vermeiden, hatte sie freilich den Nachteil, den Anschein einer dualistischen Scheidung eines christlich-kirchlichen Bereichs von allem Weltlichen zu erwecken. In diesem Sinne einer Preisgabe der Welt an ihre eigenen Gesetze und einer Abkehr des Christen von ihr ist das einprägsame Schlagwort dann auch weit über die theologische Diskussion in das allgemeine historische, ja politische Bewußtsein gedrungen. Es bedeutete deshalb wieder eine sich fast zwangsläufig einstellende Korrektur, daß an Stelle des Begriffes der „Reiche“ die Luthersche Unterscheidung der zwei „Regimente“ Gottes bevorzugt wurde, das heißt der zwei Weisen Gottes, im weltlichen und geistlichen Bereich der Welt seinen Willen durchzusetzen⁵. Doppelheit und Einheit schienen dadurch zugleich gewahrt. Aber es erhob sich bald auch die Frage, ob sich der Begriff des „Reiches“ durch den des „Regimentes“ ganz ersetzen lasse⁶. Zugleich wurde man sich neben dem dualistischen Schein noch einer anderen Problematik der „Zwei-Reiche-Lehre“ bewußt, nämlich: ob es sich dabei überhaupt um eine definierbare Lehre und nicht nur um seelsorgerliche Gewissensberatung oder gar nur um Predigt des Wortes für die Menschen in den beiden Bereichen, dem weltlich-politischen und dem geistlich-kirchlichen, handele⁷. Diese Fragen, vor allem die Gefahr eines dualistischen Mißverständnisses dieser „Lehre“, stehen deutlich auch hinter den jüngsten Kontroversen, die sie ausgelöst hat⁸.

Die lebhafte und schon recht unübersichtlich werdende Erörterung hat ihren Grund nicht allein in der Schwierigkeit des Problems einer christlichen politischen

4. Harald Diem, Luthers Lehre von den zwei Reichen, untersucht von seinem Verständnis der Bergpredigt aus, 1938.

5. Gustaf Törnqvall, Andligt och världsligt regemente hos Luther, 1940, deutsche Übersetzung: Geistliches und weltliches Regiment bei Luther, 1947. Ernst Kinder, Geistliches und weltliches Regiment Gottes nach Luther, 1940. Ebenso in: Gunnar Hillerdal, Gehorsam gegen Gott und Menschen, 1955. Hans Robert Gerstenkorn, Weltlich Regiment zwischen Gottesreich und Teufelsmacht, 1956. G. Törnqvall, Die sozialtheologische Aufgabe der Regimentenlehre, Ev. Theol. 17, 1957, S. 407–416.

6. Joh. Heckel, Lex charitatis, Abhandl. der Bayer. Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl. N. F., Heft 36, 1953, S. 41 ff. Vgl. auch Franz Lau, Luthers Lehre von den beiden Reichen, 1952, S. 38 ff.

7. Vgl. Harald Diem (Anm. 4) und Hermann Diem, Luthers Predigt in den zwei Reichen, 1947.

8. Eine Übersicht bietet P. Althaus, Luthers Lehre von den zwei Reichen im Feuer der Kritik, Lutherjahrbuch 24, 1957, S. 40–68. Für die Lutherforschung im engeren Sinne, nicht für die theologische Auswertung von Luthers Lehre konzentriert sich die Diskussion zur Zeit auf die Auseinandersetzung um das bedeutende Buch von Joh. Heckel, Lex charitatis (vgl. Anm. 6). Dazu vor allem: Ragnar Bring, Der Glaube und das Recht bei Luther, Gedenkschrift für Werner Elert, 1955, S. 140–162. Ernst Wolf, Der christliche Glaube und das Recht. Zeitschr. f. ev. Kirchenrecht 4,

Ethik oder in der Vielschichtigkeit, mit der Luther es entfaltet; auch nicht nur darin, daß unvermeidlich moderne theologische Fragestellungen und Überzeugungen auf sie einwirken. Sondern die Komplikation ist zum Teil auch dadurch entstanden, daß das Problem überwiegend abstrakt-systematisch, sei es theologisch oder rechtsdogmatisch, angefaßt worden ist und daß die historische Frage nach den konkreten Problemen, denen Luther mit dieser Unterscheidung zu Leibe ging, darüber zurücktritt. Manche Differenzen und Mißverständnisse erklären sich daraus, daß isolierte Äußerungen gegeneinander aufgeboten werden, ohne Rücksicht auf den Zusammenhang, dem sie entstammen. Aber wie überall in Luthers unschulmäßiger, lebendig reflektierender Theologie, haben vor allem in dieser vielseitigen, höchst beziehungsreichen Problematik seine Aussagen immer eine Funktion in einem größeren Ganzen, aus dem sie nicht einfach gelöst werden können. Das gilt insbesondere für Einzeläußerungen aus den frühen Vorlesungen Luthers, die noch nicht auf das Zwei-Reiche-Problem, wie er es historisch zu bewältigen hatte, zielen⁹. Die konkrete geschichtliche Frage, die von Luther eine Lösung verlangte und von ihm mit der Zwei-Reiche-Unterscheidung beantwortet wurde, ist am klarsten in der Schrift „Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei“ (1523) enthalten. Es scheint mir nicht unnütz, in dieser ausgereiften Gestalt seiner Lehre noch einmal nach dem festen Ausgangspunkt und nach ihrer inneren Einheit zu suchen, um von dorthier ihre geschichtliche Bedeutung und ihren Zusammenhang mit dem Ganzen seiner Theologie, wenn auch in aller Kürze, zu skizzieren.

II.

Zwei Anlässe bewogen Luther, über das hinaus, was er bei besonderen Gelegenheiten, namentlich in der Schrift an den Adel, gesagt hatte, den Plan einer grundsätzlichen Schrift zur Frage der weltlichen Obrigkeit aufzunehmen. Der bedeutendste Jurist der Zeit, der Bambergische Rat Johann Freih. von Schwarzenberg, der Verfasser der berühmten Bambergischen Halsgerichtsordnung (1507), hatte ihm ein Manuskript über mancherlei Glaubensfragen zugeschickt, mit dem sich Luther ganz einverstanden erklärte – bis auf einen Punkt: „Von weltlichem

1955, S. 225–253. J. Heckel, Luthers Lehre von den zwei Regimenten, ebd. S. 253 bis 265. Gunnar Hillerdal, Gehorsam gegen Gott und Menschen, 1955. Paul Althaus, Die beiden Regimente bei Luther, Theol. Literaturzeitung 81, 1956, Sp. 129–136. Franz Lau, Leges charitatis, Kerygma und Dogma, 2, 1956, S. 76–89. Joh. Heckel, Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre, 1957. Ders., Der Ansatz einer evangelischen Sozialethik bei Martin Luther, in: Die Kirche in der Welt, hg. von Theodor Heckel und Georg Lanzenstiel, 1957, S. 45–47 (wiederabgedruckt aus: Die Evangelische Kirche in der modernen Gesellschaft, 1956).

9. Sie spielen vor allem bei J. Heckel eine bedeutende Rolle, namentlich in seiner Darlegung der Reichslehre: Im Irrgarten, S. 5 ff.

Schwert, wie das mit dem Evangelio übereinkäme, will ich schier durch ein Buchlin sonderlich aus lassen gehen, der ich's mit E. Gn. in diesem Stück gar nicht halte.“ Wir gäben etwas darum, wenn wir das „mächtige Buch“ Schwarzenbergs noch besäßen, sowohl deshalb, weil es das erste Dokument seiner reformatorischen Gesinnung ist, als auch, weil Luthers eigene Auffassung durch diesen Kontrast schärfer umrissen würde¹⁰.

Auf ganz andere Weise geriet Luther dadurch an das Staatsproblem, daß im Herzogtum Sachsen und anderen Territorien seine Übersetzung des Neuen Testaments verboten und ihre Auslieferung verlangt wurde¹¹. Woher nahmen die Landesherrn das Recht dazu? Aus der grundsätzlichen Frage nach dem Wesen der obrigkeitlichen Gewalt wurde damit zugleich die nach ihren Grenzen. Im Titel der Schrift, die er – Gedanken zweier am 24. und 25. Oktober 1522 in Weimar gehaltener Predigten weiterführend¹² – Ende Dezember in Angriff nahm und im März 1523 herausbrachte: „Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei“, sind die beiden Anlässe noch deutlich zu erkennen. Die Doppelfrage bildet auch den Inhalt der ersten beiden Teile der Schrift; der dritte enthält einen christlichen Fürstenspiegel, wie es seit Augustin so manchen gegeben hatte¹³.

Alle drei Teile sind umschlossen von der grundlegenden Unterscheidung der „zwei Reiche“ innerhalb der Menschheit. Luther wendet sich gegen eine doppelte Verkehrung der obrigkeitlichen Gewalt. Statt daß die Bischöfe die Seelen mit Gottes Wort regieren, „regieren sie auswendig Schlösser, Städte, Land und Leute“. Und statt daß die weltlichen Herrn ihre Länder wahrhaft regieren (und nicht nur auspressen), wollen sie „geistlich über Seelen regieren“, den päpstlichen Glauben vorschreiben und die lutherische Ketzerei mit Gewalt ausrotten¹⁴. Das heißt „den Schuh fein umkehren: mit Eisen die Seele und mit Briefen den Leib regieren“¹⁵. Zwischen dem Reich des Glaubens, welcher Freiheit erfordert, und dem der äußeren Ordnung, die auf Recht und Zwang beruht, gibt es also reale Grenzen, ebenso real wie die Landesgrenze zwischen Leipzig und Wittenberg¹⁶. Darum sollen Fürsten Fürsten und Bischöfe Bischöfe bleiben. „Ihr Regiment ist nicht ein Oberkeit oder Gewalt, sondern ein Dienst und Amt“¹⁷. Diese

10. Luther an Schwarzenberg, 21. Sept. 1522, WA Br. 2, 600 f. Über Schwarzenbergs ingens liber an Spalatin, etwa 12. Dez. 1522, Br. 2; 630, 8 ff. Es handelte sich also um mehr als um ein „Schriftchen“ (Willy Scheel, Joh. Freih. zu Schwarzenberg, 1905, S. 330).

11. WA 11; 267, 14 ff.

12. 10 III, 371–385.

13. Wilh. Berges, Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters, 1938.

14. 11; 265, 7 ff.

15. 11; 270, 1.

16. 11; 263, 18.

17. 11; 271, 11 ff.

sichtbare Grenze, welche den geistlichen und den weltlichen Stand scheidet, will natürlich auch von jedem einzelnen Christen, der auf irgendeine Weise mit geistlichen oder weltlichen Dingen zu tun bekommt, innegehalten sein. Aber zugleich zieht sich eine Grenze auch verborgen mitten durch sein eigenes Leben hindurch. Nur ist diese nicht an äußeren Merkmalen erkennbar, sondern er muß sie hier immer neu in freier Entscheidung finden. Wo es um ihn selbst und seine Dinge geht, soll er als Christ auf Recht und Zwang verzichten; da gilt nichts als Jesu Gebot, Gutes zu tun und Unrecht zu leiden. Dagegen wo es sich um die Sache des Nächsten, der Gemeinschaft handelt, muß er das Unrecht mit allen geordneten Mitteln bekämpfen¹⁸. Bestünde die Welt nur aus wahren Christen, so bedürfte es keiner Gesetze und keines Rechtes. Wahre Christen sind so „genaturt“, daß sie aus dem Geist besser wissen, was sie zu tun haben, als es ihnen jedes Gesetz sagen kann; so wenig wie man einem Apfelbaum vorlesen muß, daß er Äpfel und nicht Dornen tragen solle. Aber „die Welt und die Menge ist und bleibt Unchristen, ob sie gleich alle getauft und Christen heißen“. Die wahren Christen „wohnen fern voneinander“. Darum bedarf es, damit das Böse nicht triumphiere, des Rechts und der erzwingbaren Ordnung¹⁹. So muß der Christ in seinem Leben beiden Reichen „genugtun“: Du „leidest Unrecht als ein rechter Christ für dich ... und leidest kein Unrecht für deinen Nächsten²⁰.“ Das gilt insbesondere, wenn der Christ selbst im obrigkeitlichen Amt steht. Im scharfen Gegensatz zu den Zwickauer Schwärmern und später zu den Täufern drängt Luther ihn geradezu, sich dafür zur Verfügung zu stellen: es „gehört den Christen zu eigen, vor allen andern auf Erden“. Denn es ist auch Dienst Gottes, so gut wie der Ehestand, das Ackerwerk oder irgendein Handwerk, ja ein besonders nötiger, denn er ist der schwerste, und ohne ihn ginge die Welt aus den Fugen²¹.

Luther beschreibt mit den beiden „Reichen“ nicht nur die beiden Bereiche Kirche und Staat, Verkündigung und Rechtsordnung, sondern zugleich auch die beiden Beziehungszusammenhänge, in denen der Christ lebt: einerseits sein eigenes Dasein, sein persönliches Verhalten zu den Mitmenschen, sein Eintreten für das Evangelium – da gibt es nur das grenzenlose Gebot des Verzeihens, Duldens und Opfern; und andererseits das Miteinanderleben der Menschen überhaupt, in dem das Recht notwendige, feste Grenzen gegen das Böse setzen muß – da muß er helfen, daß niemand Unrecht erduldet und zum Opfer eines anderen wird. Den beiden Zusammenhängen entsprechen die Mittel, nach denen in ihnen verfahren werden muß, oder, wie Luther sagt, die beiden „Regimente“, die beiden Herrschaftsarten in ihnen: das gewaltlose Wort und die Rechtsgewalt

18. 11; 259, 7 ff. 260, 17 ff.

19. 11; 249, 24–254, 26.

20. 11; 255, 12 ff.

21. 11; 254, 27 ff. 258, 1 ff.

der Obrigkeit. Sie trägt das Schwert, das heißt das auf Strafgewalt gegründete Recht, nach innen und die Schutzgewalt nach außen von Gott. Beide „Regimente“ sind Gottes. „Darum hat Gott die zwei Regimente verordnet, das geistliche, wilchs Christen und fromme Leut macht durch den heiligen Geist unter Christo, und das weltliche, wilchs den Unchristen und Bösen wehret, daß sie äußerlich müssen Fried halten und still sein ohn ihren Dank²².“ Luther unterscheidet die „Reiche“ und die „Regimente“ zwar sinnvoll, aber doch nicht pedantisch²³. Denn sie gehören unlösbar zusammen. Luther muß ja immer das Doppelte sagen: Es gibt für den Christen zwei real und deutlich geschiedene Lebensbeziehungen. Aber diese „Reiche“ sind keine starren Bezirke, in die sein Dasein zerfällt. Er kann nicht in dem einen oder anderen nur existieren. Sondern er muß in ihnen leben, das heißt, ob er will oder nicht, ständig handeln. Als Christ hat er darin mit den Mitteln des einen oder anderen „Regiments“ den Willen Gottes zu tun, der die Welt zusammenhält. Das erfordert von ihm eine immer neue Gewissensentscheidung, für die es nur eine Norm gibt: Was ist die hier gewiesene Form der Liebe, Unrecht leiden oder Recht erzwingen?

So sind die beiden Reiche, in denen der Christ in der von der Sünde zerspaltenen Welt steht, zwar durch eine scharfe Grenze voneinander geschieden, die nicht verletzt werden darf, soll das Chaos nicht hereinbrechen. Aber in ihnen wirkt der eine, gleiche Liebeswille Gottes, wenn auch mit verschiedenen Mitteln. Dadurch sind die beiden Dienste unlösbar miteinander verknüpft. Bei allen Gegensätzen zwischen den beiden Reichen, die Luther aufzählt: Reich Gottes – Reich der Welt, des Evangeliums – des Gesetzes, der Gläubigen – der Ungläubigen, geistlich – weltlich, für sich – für andere, des Wortes – des Schwertes usw. heißt es nie: Reich der Liebe – Reich ohne Liebe. Sie umgreift beide. Von der Zwangsordnung des Rechts kann es heißen: Da „hältst du dich nach der Liebe und leidest kein Unrecht für deinen Nächsten“, ebenso wie vom persönlichen Leben der wahren Christen, „daß sie niemand Unrecht tun, jedermann lieben, von jedermann gern und fröhlich Unrecht leiden²⁴“. Weil die Liebe beide Ordnungen Gottes umfaßt und Gott seine Rechtsordnung auch durch Nichtchristen verwirklicht, ist sie folgerichtig für Luther nicht nur ein christliches, sondern ein universales, „natürliches“ Gebot. Wer sich dem Wort Christi entzieht, den kann man durch das „natürliche Recht“ fassen. „Denn die Natur lehret, wie die Liebe tut, daß ich tun soll, was ich mir wolte getan haben.“ Es gibt für Rechtsentscheidungen keine bessere Anweisung, als „daß immer die Liebe und natürlich Recht oben schwebt²⁵“. Liebe und natürlich Recht, das zum Menschen durch seine Vernunft redet, sind die beiden Klammern, welche die Welt zusammenhalten; auf den Grund gesehen, nach dem Willen Gottes sind sie nur eine.

Dadurch, daß das Vernunftrecht nach Gottes Bestimmung heimliches Liebes-

22. ... ob sie wollen oder nicht. 11; 251, 15 ff.

24. 11; 255, 19. 250, 3.

23. S. u. Anm. 33.

25. 11; 279, 19 ff.

recht ist, kommt auch in alles weltliche Recht ein Moment der Freiheit. Sie beherrscht also nicht nur das Reich der geistlichen Beziehungen, sondern sie ist unentbehrlich auch in der Welt des Gesetzes. Die geschriebenen Gesetze reichen nicht aus. „Das uberst Recht und Meister alles Rechten bleibe die Vernunft²⁶.“ Sie ist neben der Starrheit des Buchstabens Geist und Leben. Darin zeigt sich ihr Ursprung aus Gottes Schöpferhänden, während alles geschriebene Recht wandelbares Menschenwerk ist. „Ein recht gut Urteil, das muß und kann nicht aus Büchern gesprochen werden, sondern aus freiem Sinn daher, als wäre kein Buch ... Aber solch frei Urteil gibt die Liebe und natürlich Recht, des alle Vernunft voll ist²⁷.“

Luther hat seine Meinung über das Leben des Christen in den Ordnungen der Welt nicht nur in der Theorie entfaltet, sondern noch einmal im Bilde des christlichen Fürsten dargeboten, das der dritte Teil zeichnet. Es ist für das Verständnis seiner Lehre ebenso hilfreich wie die geschichtliche Situation, aus der die Schrift entstand. Das obrigkeitliche Amt erfordert ein zum Verzagen hohes Maß an Weisheit und freier Entscheidungskraft. Wie sollte er sich anmaßen, dafür Ratschläge zu geben? „Darum weiß ich kein Recht einem Fürsten vorzuschreiben, sondern will nur sein Herz unterrichten²⁸.“ Er tut es mit einer Mischung christlicher Weisungen und vernünftiger Erfahrungen, die der Einheit der beiden göttlichen Regimente entspricht. Er gibt ihm vier ausführliche Hinweise, die er am Schluß zusammenfaßt: Der Fürst verhalte sich: „Aufs erst, zu Gott mit rechtem Vertrauen und herzlichem Gebet. Aufs ander, zu seinen Untertanen mit Liebe und christlichem Dienst. Aufs dritte, gegen seine Räte und Gewaltigen mit freier Vernunft und ungefangenem Verstand (er darf ihnen, sagt Luther vorher, nicht blind vertrauen, aber er muß es mit ihnen trotz ihrer Fehler wagen). Aufs vierte, gegen die Übeltäter mit bescheidenem Ernst und Strenge“ (lieber zuwenig als zuviel strafen, jedenfalls nie so, daß größeres Unrecht dabei herauskommt)²⁹. Luther berührt dabei kurz auch die Frage des Krieges, die ihn später noch eingehender beschäftigen sollte. Er mahnt die Fürsten zur Friedlichkeit, die Christen in einem notwendigen Kriege zu treuer Gefolgschaft, in einem offenbar ungerechten dagegen zur Verweigerung des Gehorsams³⁰.

III.

Luthers Schrift enthält die Summe seiner politischen Ethik. Er hat sie später im Grundsätzlichen nicht mehr geändert. Mit ihr war mehr erreicht als nur eine

26. 11; 272, 13 ff.

27. 11; 279, 30 ff.

28. 11; 273, 2. 10 III; 10 ff.

29. 11; 278, 19 ff. 274, 7 ff. 261, 34 ff. 276, 21 ff.

30. 11; 276, 27 ff.

Klärung der im Augenblick drängenden Fragen, für die sich leicht die Folgerungen ziehen ließen. Die Evangelischen sollen in den katholischen Ländern die Neuen Testamente nicht ausliefern, weil ihre Oberherrn mit dieser Forderung die Grenze ihres „Reichs“ überschreiten. „Nicht ein Blättlein, nicht einen Buchstaben sollen sie überantworten bei Verlust ihrer Seligkeit.“ Aber sie sollen keinen Widerstand leisten, wenn sie ihnen mit Gewalt aus den Häusern geholt werden³¹. Und gegenüber den Enthusiasten, welche die Christen zur völligen Abkehr von der politischen Welt zu verführen begannen, hatte er Klarheit geschaffen, warum und wie ein Christ seinen Dienst im obrigkeitlichen Amt tun soll. Aber die Schrift bedeutete weit mehr. Sie enthielt die grundsätzliche Scheidung der weltlichen und geistlichen Gewalt gegenüber der Landesherrschaft der Bischöfe und den geistlichen Pflichten der Fürsten im Mittelalter. Die geistlich-weltliche Einheit des Mittelalters hatte er längst als widerspruchsvoll durchschaut. Sie umschloß eine unausweichliche Rivalität, die nur so lange gebannt blieb, als der Vorrang des geistlichen Rechtes anerkannt wurde. Wie schnell die Spannung sich entladen konnte, hatte sich jahrhundertlang in großen und kleinen Kämpfen gezeigt. Jetzt entwickelte er die Gegenformel, die Kirche und Staat ihr eigenes Leben gab und ihnen die Aufgabe stellte, als unabhängige Partner ihr Verhältnis zueinander zu finden. Soviel sich hier auch noch an Problemen aufzutun und Luther und seine Kirche beschäftigen sollte, an dieser Scheidung konnte die Orientierung immer wieder einsetzen. Nicht zuletzt darum, weil Luther die Frage nach dem Verhältnis der Kirche zur Welt nicht als die einer Institution zu einer anderen, dem Staat, stellte. Er konnte das weder im mittelalterlichen Sinn tun, da er einen eigenen hierarchischen Rechtskörper nicht anerkannte; noch im modernen, da er eine Unterscheidung der bürgerlichen und der kirchlichen Gemeinde nach ihrem Personenkreis noch nicht kannte. Diese Situation zwischen den beiden Epochen half ihm dazu, die Frage an ihrer Wurzel zu fassen: an dem Verhältnis des Christen zur Welt.

Was er dazu sagte, enthielt seine Lösung für das die Christenheit immer von neuem drückende Kernproblem der christlichen Ethik: den Ausgleich zwischen der Realität des Lebens und der Radikalität der Gebote Jesu, etwa in der Bergpredigt. Obwohl Luther sich später noch ausführlich mit dieser Frage und der mittelalterlichen Antwort darauf abgegeben hat, liegt hier der Ertrag doch schon vor. Luther nimmt den Geboten der Bergpredigt nichts von ihrer Unbedingtheit und schränkt sie nicht auf bestimmte Stände wie das Mönchtum oder auf bestimmte Zeiten wie die Endgeschichte der Welt ein. Sondern er macht den Beziehungsraum sichtbar, in dem sie allein sinnvolle und hier nun für jeden Christen verbindliche Gültigkeit haben. Er denkt das Gebot Jesu mit der noch immer währenden Erhaltung der Welt durch ihren Schöpfer in eins. Die Lehre von den zwei Reichen ist nichts anderes als eine Beschreibung der Lage des Christen in der

31. 11 ; 267, 14 ff.

Welt; die ihnen entsprechende von den zwei göttlichen Regimenten die Anleitung, nach der er immer neu im Glauben sein Tun bestimmen kann. Freilich sind die von Luther verwandten Begriffe, welche damals das Verständnis erleichterten, weil sie, wenn auch verwandelnd, an die augustinische Lehre von den zwei Reichen anknüpften, heute eher geeignet, es zu erschweren. Es kommt darum alles darauf an, zu begreifen, daß es sich nicht um eine Zerreißung der Welt in zwei voneinander starr getrennte Gebiete handelt, sondern um perspektivische Zusammenhänge, um die gleiche Welt, nur von den zwei verschiedenen Blickpunkten „für mich – für andere“ gesehen, zwischen denen sich der Christ immer von neuem lebendig zu entscheiden hat.

Das Grundbuch der politischen Ethik Luthers ist aus der Mitte seiner Theologie erwachsen. Es ruht auf dem Glauben an das unwandelbare Verhältnis Gottes zur Welt, das durch den Abgrund, den die Sünde zwischen ihnen aufgerissen hat, keinen Wechsel im Willen und Ziel, sondern nur in den Mitteln erfahren hat. Aus der freien Liebesgemeinschaft, als welche Gott die Menschheit gewollt hat und die im Zusammenleben der wahren Christen wieder durchschimmert, ist um der Sünde willen eine Rechts- und Zwangsordnung geworden. Beide unterscheiden sich wie Gottes „uneigentliches“ und „eigentliches Werk“, von denen der junge Luther gern gesprochen hatte. So wie Gottes richtende Strenge eine Form seiner suchenden Barmherzigkeit ist, so ist das Amt der Obrigkeit zugleich Schrecken für die Bösen und Erweis seiner bewahrenden Liebe. Diese Liebe ist universal, sie gilt der ganzen Welt. Zwangsläufig hat Luther darum auch das Wissen um diese Liebe für universal gehalten. Man sollte von der Vernunft nach seiner Überzeugung ein Ja zur gegenseitigen Liebespflicht erwarten können. Vernunft meint selbstverständlich nicht nur den berechnenden Verstand, der etwa im Gegenseitigkeitsverhältnis Nutzen sieht. Sondern sie greift tiefer. In der dreigliedrigen Gleichung: Liebe – Vernunft – natürlich Recht hat jeder Begriff sein volles Gewicht, und sie deuten sich gegenseitig. In ihrer Einheit bezeichnen sie die noch, wenn auch schwach genug, bewahrte Einsicht in das Recht und Gesetz, das Gott seiner Schöpfung, um sie zu erhalten, mitgegeben hat. Diese Übereinstimmung von Vernunft und Liebe gehört zu den immer wieder bekundeten Elementarüberzeugungen Luthers. Man hat, wo man sie überhaupt gesehen hat, ihr Recht oft in Zweifel gezogen. Aber es ist doch zu bedenken, was man damit aus Luthers Anschauung herausbricht. Der tief verborgenen Einheit im Handeln Gottes, mit dem er durch die beiden „Regimente“ seine Welt bewahrt, entspricht eine tief verborgene Einheit im Hören bei den Glaubenden und bei den Nichtglaubenden, die Gott beide zu seinem Werk der Erhaltung der Welt gebraucht. Luther ist der Meinung, daß man bei allen Menschen an dieses ursprüngliche Vernehmen des universalen Liebesgebotes appellieren kann und muß. Es ist für ihn mit der goldenen Regel (Matth. 7, 12) und dem biblischen Gebot der Nächstenliebe identisch. Die Fähigkeit zum Hören und vor allem zu dem Tun, das daraus folgen muß, ist freilich ganz verschieden.

Christen und Nichtchristen sind darum zwar in der gleichen Verantwortung zusammengeschlossen, der sich keiner von beiden entziehen kann. Aber weil die Christen durch den Heiligen Geist erleuchtet und erneuert sind und aus der Erfahrung der Gnade verstehen können, daß die Strenge Gottes nichts anderes als Liebe ist, sind sie vor den anderen zum Dienst im weltlichen Regiment berufen und befähigt. Luthers politische Ethik für den Christen enthält also auch die Grundlinien einer allgemeinen politischen Ethik. Denn die Ordnung der Welt ist ein gemeinsam zu bewahrendes Gut. Aber er belädt die Christen als die, welche mehr empfangen haben, mit der höheren Verpflichtung.

IV.

Aus der Vergegenwärtigung des Tatbestandes, wie ihn die Schrift „Von weltlicher Oberkeit“ konkret auf die gegebene geschichtliche Situation bezogen und zugleich den ganzen Fragenkreis umgreifend darbietet, lassen sich, ohne Zusammenhang und Vollständigkeit anzustreben, einige Ergebnisse und Thesen andeuten. Teils communis opinio, teils umstritten, können sie vielleicht helfen, den „Irrgarten“ des Problems etwas übersichtlicher zu machen. Zunächst drei Bemerkungen zum Methodisch-Begrifflichen:

1. Luthers Zwei-Reiche-Lehre ist dreidimensional. Sie betrifft a) das Verhältnis von Kirche und Staat, wie es sich im Mittelalter herausgebildet hatte: landesfürstliche Gewalt der Bischöfe oder sonstige politische Betätigung der Kirche und Dienstpflicht des weltlichen Schwertes zur Abwehr des Unglaubens und der Ketzerei; b) das Verhältnis geistlich-weltlich, Reich Christi – Reich der Welt überhaupt; c) das Handeln des Christen für sich und für andere. Aber die drei Dimensionen sind nur Aspekte ein und derselben Sache, des Grundverhältnisses von Evangelium und Weltordnung. Man muß nur darauf achten, in welcher der Dimensionen die Frage erscheint. Daraus ergeben sich Unterschiede. Nur im Verhältnis von Staat und Kirche gibt es eine sichtbare Grenze zwischen den Ämtern und Aufgaben, nicht aber im Verhältnis des Christen zum Weltleben. Die Grenze in seinem Handeln ist nicht weniger scharf, aber sie ist verborgen und muß in immer neuer Gewissensentscheidung gesucht werden. Die irrige Übertragung des Modells von Kirche und Staat als klar geschiedenen Räumen auf das christliche Leben hat oft den Eindruck einer dualistischen Zerreißung gemacht.

2. „Reiche“ und „Regimente“ sind Begriffe, die nicht voneinander getrennt und gegeneinander ausgespielt werden dürfen. Luther macht nach dem Sprachgebrauch der Zeit, in dem sie auch als Zwillingsformel geläufig sind³², keinen

32. Zum Beispiel übersetzt die deutsche Ausgabe von Sleidans *Commentarii de statu religionis et rei publicae* Carolo V. Caesare (1555), regna mit „Reiche und Regimente“ (Vorrede an Kurfürst August, Frankfurt 1558, S. A 3).

strengen Unterschied zwischen ihnen. Bei einer schärferen Akzentuierung, wie wir sie heute in ihnen suchen, sagt also keiner der beiden Begriffe für sich allein genug. Im Begriff *regnum* stecken ohnehin beide. Trotzdem bezeichnen sie weithin die beiden unlösbar verflochtenen Seiten des Ganzen: Herrschaftsbereich („Reich“) und Herrschaftsweise („Regiment“) und lassen sich zu ihrer Unterscheidung verwenden. Es lohnt sich sogar, bei Luther auch dort darauf zu achten, wo die beiden Bedeutungen durcheinanderzugehen scheinen. Man bekommt dadurch einen Eindruck davon, wie beweglich und schattierungsreich seine Aussagen sind³³. Aber es ist völlig klar, daß eine bloße Beobachtung des Sprachgebrauchs nicht weiterhilft. Auch dort, wo die eine Bedeutung vorschlägt, ist die andere immer mit darin enthalten.

3. Daraus ergibt sich, daß man bei Luther weder allein mit der Perspektive von den „zwei Reichen“ noch allein mit der von den „zwei Regimenten“ auskommt. Luthers Originalität liegt in ihrer Zusammenordnung. Die schroffe Scheidung von Welt und Christusreich wie ihre Durchwaltung durch den Willen Gottes in den beiden Weisen seiner Liebe sind für ihn gleich notwendig zur Lösung des Problems, wie er es sich gestellt sah. Das geschichtlich und theologisch Besondere seiner Fragestellung und seiner Antwort wird am deutlichsten sichtbar durch einen Vergleich mit Augustin, von dem er ja die Lehre von den beiden Reichen übernommen hat. Er hat ihn darum auch als den einzigen Vorgänger in der Lösung dieses Problems gelten lassen³⁴. Ihr Verhältnis zueinander in dieser Frage ist darum in der Forschung auch immer wieder am Rande angeschnitten worden und nimmt auch in der neuesten Diskussion eine Schlüsselstellung ein; freilich ganz unentfaltet, kaum je zum Gegenstand wirk-

33. J. Heckel hat mit Recht darauf hingewiesen, wie unbedenklich Luther die beiden Begriffe vertauscht oder doppelsinnig verwendet (Irrgarten, S. 10). Von den beiden Belegstellen, die er heranzieht, ist die erste („Von weltlicher Oberkeit“, 11, 251, 1 ff.) sogar noch vieldeutiger und zugleich noch sinnreicher in der Wortwahl, als es bei ihm erscheint. Sie spricht von „Reich“ nicht nur im Sinne von „Regiment“, sondern läßt trotz großer Annäherung die beiden besonderen Bedeutungen durchschimmern: „Zum Reich der Welt oder unter das Gesetz gehören alle, die nicht Christen sind. Denn sintemal wenig gläuben und das weniger Teil sich hält nach christlicher Art, daß es nicht widerstrebe dem Übel, ja daß es nicht selb ubel tue, hat Gott denselben außer dem christlichen Stand und Gottis Reich ein ander Regiment verschafft und sie unter das Schwert geworfen ...“ Hier bedeutet „Reich“, obwohl es mit „Gesetz“ und „ander Regiment“ in Parallele gestellt wird, zugleich auch „Bereich“, sei es der Welt oder Gottes, des christlichen „Standes“. Die Stelle aus der Predigt vom 5. Juni 1534 (37, 426, 7 ff.) ist in der Tat besonders lehrreich, weil sie auch „Himmelreich“ als Funktion als „sein göttlich Wort und Gottes Dienst“, also als „Regiment“ versteht, entsprechend den „Königreich und Fürstentumb, Land und Leut oder Gemeinen, so wir heißen da weltlich Regiment oder weltliche Herrschaft und Oberkeit“.

34. 30 II; 110, 3.

licher Untersuchung gemacht³⁵. Sie läßt sich auch hier nicht in der nötigen Breite leisten; ich muß mich darauf beschränken, die mir wesentlich erscheinenden Linien anzudeuten.

V.

Im Unterschied von den drei Dimensionen der Zwei-Reiche-Lehre Luthers ist Augustins Problematik der *civitas terrena* und der *civitas Dei* fast rein ein-dimensional. Es geht bei ihm nur um das Grundverhältnis des Weltlichen und des Geistlichen oder nach seinem Sprachgebrauch des Irdischen und des Himmlichen. Die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Staat ist für ihn nicht wie für Luther ein Musterfall des Verhältnisses der beiden *civitates*. Sie liegt außerhalb davon und taucht überhaupt bei ihm erst am Horizonte auf, da es das mittelalterliche Spannungsverhältnis *regnum* und *sacerdotium* bei ihm noch nicht gibt. Was er zum Staat-Kirche-Problem zu sagen hat, sind freie Gelegenheitsäußerungen, zu denen er das große Schema nicht braucht und noch gar nicht gebrauchen könnte. Ebenso fehlt die dritte Dimension: das Handeln des einzelnen Christen für sich und für andere. Auch das ist für ihn kein Teilfall aus dem Verhältnis der beiden *civitates*.

Augustins beide *civitates* selbst sind weithin die Urform für Luthers zwei Reiche. Luther steht selbstverständlich in der Tradition dieses Bildgedankens; daß es ein solcher ist, hatte Augustin ausdrücklich betont. Die Grenze zwischen den beiden *civitates* ist ebenso wie bei Luther scharf und unbedingt, aber zugleich unsichtbar und nie zu fixieren. Es sind nicht zwei soziologische Verbände (Staat und Kirche), sondern ungreifbare Personengemeinschaften. Inwieweit sie sich auch soziologisch verdichten können, ist sekundär und bezeichnenderweise nach beiden Seiten: Staat und Kirche, nicht eindeutig, sondern nur differenziert zu umreißen. Denn die *civitates* sind prinzipiell zwei nicht einzuzäunende Arten von Menschen, die einen, die auf menschliche, die andern, die auf göttliche Weise (*secundum hominem* – *secundum Deum*) leben; zwei *societates*, von denen die eine bestimmt ist, mit Gott zu herrschen, die andere, im jüngsten Gericht mit dem Teufel unterzugehen³⁶.

Die Gruppen bilden sich aus zwei entgegengesetzten Arten von Liebe, dem *amor sui* und dem *amor Dei*, und sind charakterisiert durch eine lange Kette von Antithesen:

35. Die einzige Arbeit zu diesem Thema: Ernst Kinder, *Gottesreich und Weltreich bei Augustin und bei Luther*, Gedenkschrift für Werner Elert, 1955, S. 24–42, bringt eine Reihe wertvoller Hinweise, ist aber hauptsächlich an dem Problem der „Reiche“, im besonderen dem Verhältnis von Christusreich und Kirche interessiert und bezieht die mit den zwei „Regimenten“ ausgedrückte Problematik nicht in den Vergleich ein.

36. *De civitate Dei* XV, 1.

gloria sua oder
gloria ab hominibus
libido dominandi
diligere virtutem suam
superbia
eine sich selbst preisende
sapientia

gloria Dei,
servire in caritate,
Gott als seine Stärke lieben,
humilitas,
nulla est hominis sapientia
nisi pietas³⁷.

Das sind rein personale Begriffe, die nichts Institutionelles an sich haben. Hier ist der Wurzelboden von Luthers Zwei-Reiche-Lehre. Das erbitterte Ringen dieser beiden societates (civitates) reicht von Kain, dem Gründer der civitas terrena, bis zum tausendjährigen Reich. Es ist wichtig, daß Kain, der Bürger dieser Welt, der ältere ist. Das Gute setzt das Böse voraus, es entsteht dadurch, daß das Böse überwunden wird. Eine wahre civitas Dei gibt es noch gar nicht: sie ist noch droben, ihre Bürger sind in Wahrheit noch Pilgrime, bis ihre Zeit kommt und sich die Auferstehenden in ihr sammeln³⁸. Die civitas Dei ist also nur eschatologisch bestimmbar, nicht anders als Luthers geistliches Reich auch.

Der Unterschied innerhalb der Gemeinsamkeit, die sich noch breiter entfalten ließe, liegt nun nicht nur in einer veränderten historischen Situation. Das ist selbstverständlich, würde aber nur die Akzente ändern. Der Gegner ist für Augustin die klassische Verkörperung der civitas terrena, der heidnische Römerstaat, für Luther dagegen die mittelalterliche Vermischung der beiden civitates, gleichsam eine civitas Dei terrena in der Rechts- und Zwangsanstalt der Kirche mit dem ihr dienstbaren, zur Ketzerverfolgung verpflichteten Staat. Luther bemüht sich infolgedessen um die Reinheit des wahren, gewaltlosen Gottesreiches und um die rechte Begründung und Begrenzung der staatlichen Gewalt in der Hand von Christen. Aber das bedeutet nur eine Verschiebung des Themas, nicht der Anschauung.

Der innere Unterschied dagegen scheint mir in einem Dreifachen zu liegen:

1. Auch Augustin rühmt den Staat als einen Schützer des Friedens; und der Friede ist eine wesentliche Hilfe zur Ausbreitung des Gottesreiches. Trotzdem hat er den Staat nicht eigentlich in den Heilswillen Gottes eingeordnet. Was Luther als das göttliche Wirken im weltlichen Regiment beschreibt, ist bei Augustin fast ohne Äquivalent. Natürlich sind die Güter des Friedens und der Gerechtigkeit, die der Staat hütet, auch für ihn Gaben Gottes. Aber er schildert nicht, wie Gott mit den Waffen des Rechtes und der staatlichen Ordnung jederzeit seine Schlacht gegen das Chaos schlägt, das seine Schöpfung zu zerstören droht. Die Gaben Gottes sind gleichsam von Anfang an in die Natur hineingelegt, die Staatsgewalt ist ein Ausfluß der göttlichen Vorsehung. Daher spricht

37. XIV, 28.

38. XV, 1.

Augustin ontologisch von ihnen, nicht theologisch. Der Staat entspringt dem menschlichen Gemeinschaftstrieb. Und jede Ordnung ist eine Friedensordnung, auch die eines Eroberers. Der Mensch ist so geartert, daß er auf irgendeine Weise immer den Frieden will, und sei es, wenn er andere durch einen Krieg zu unterwerfen trachtet. *Non amare qualemcumque pacem nullo modo potest. Nullius quippe vitium ita contra naturam est, ut naturae deleat etiam extrema vestigia*³⁹. Das ist eine einfache Folge aus seinem Seinsverständnis: *Esse natura, in qua nullum bonum sit, non potest*⁴⁰. Augustin braucht daher auch nicht ausdrücklich auf die Vernunft des Menschen zu reflektieren, um diesen Drang nach Ordnung und Frieden zu erklären. Er ist etwas ganz Elementares. *Sicut nemo est qui gaudere nolit, ita nemo est qui pacem habere nolit*⁴¹. Luther ist diese platonische Ontologie fremd. Er muß deshalb die Staatsordnung direkt mit dem gegenwärtigen Handeln Gottes verbinden und dem Christen unmittelbar sagen, daß er im staatlichen Amt zugleich im Dienste Gottes steht, der seine Welt durch ihn erhalten will. Indem er aus dem Begriff des Reiches zugleich den des Regiments, der Herrschaft, herausholt, schafft er den Ausgleich zwischen der Erhaltung der Welt und ihrem nahen Ende; einen Ausgleich im Gottesbilde selbst. Solange das Ende nicht da ist, steht der Christ in diesem Koinzidenzpunkt von Bewahren und Vergehen. Er muß diese Situation darum im Glauben durchdenken. Die Ergänzung durch den Gedanken des lebendigen Handelns Gottes in den beiden Regimenten ist der entscheidende Schritt über Augustins Zwei-Reiche-Lehre hinaus.

2. Augustin denkt asketischer als Luther. Es gibt daher für ihn einen Unterschied von Vollkommenen und Unvollkommenen, den Luthers Ethik nicht kennt. Damit löst sich für ihn das Problem der Bergpredigt, das für Luther der entscheidende Antrieb zur Durchgestaltung der Zwei-Reiche-Lehre wurde. Augustin verlangt zwar von jedem Christen die Bereitschaft des Herzens, die radikalen Forderungen der Bergpredigt, wenn es einmal nötig ist, zu erfüllen: den Feind zu lieben, Unrecht zu erleiden, nicht widerzuschlagen usw. Aber das wird nur der Vollkommene können. Luther genügte die Bereitschaft des Herzens nicht. „Sie beachten nicht“, sagt er gegen Augustin und andere, „daß ständig Gelegenheiten kommen, diese Bereitschaft zum Tun zu erweitern“⁴². Und wenn gar im Mittelalter die Gebote Christi in bloße Ratschläge für solche, die ein besonders vollkommenes Leben führen wollen, verwandelt wurden, so widersprach Luther mit aller Schärfe. Davon steht nichts in der Bergpredigt⁴³.

39. XIX, 12 (II, S. 375, 15 Dombart).

40. XIX, 13 (II, S. 377, 34 Dombart).

41. XIX, 12 (II, S. 372, 14 Dombart).

42. *Non attendunt, quod assidue veniunt casus praeparationem illam in opus extendendi.* 1; 513, 16.

43. 8; 581, 31 ff.

Wir haben kein Recht, von uns aus die Forderungen Christi zu ermäßigen. Sie gelten ganz und für alle. Wir dürfen nicht sagen, eine geringere Liebe als die von Christus geforderte sei keine Sünde. Nur Gott kann uns den Mangel, den wir immer bei uns finden werden, verzeihen⁴⁴. Wir müssen aber wohl bedenken, für welche Situation diese Gebote der Feindesliebe, des Nichtwiderstehens gegenüber dem Unrecht gegeben sind. Das ist vom Privatleben gesagt: *publicae personae debent vigilare, ut nulli fiat iniuria*. *Publicae personae*, Menschen im Amt, sind wir aber alle, soweit wir im Leben der Gemeinschaft stehen. Wir müssen darum ständig mit darüber wachen, daß die Rechtsordnung nicht zerstört und die Welt nicht der brutalen Gewalt ausgeliefert wird. Es ist für den Christen darum eine immer neue, immer lebendige Gewissensfrage, wo er *persona privata* und wo er *persona publica* ist, wo er für sich Unrecht erleiden und wo er für andere Recht ausüben und wahren muß. Da Augustin ein anderes Verständnis der Bergpredigt hat, fehlt bei ihm diese dritte individual-ethische Dimension „für mich – für andere“, die in Luthers Lehre von den beiden Reichen eingeschlossen ist. Sie hängt mit dem ersten Unterschied, dem Regimentsgedanken zusammen. Denn im Reich der Welt gelten für Luther die Bergpredigtgebote nur deshalb nicht, weil in ihm diejenige Herrschaft Gottes am Werke ist, welche die Welt durch Gesetz und Recht vor dem Chaos bewahren will.

3. Wie bei Augustin diese Dialektik von *persona publica* und *persona privata* fehlt, so denkt er auch in einem anderen Sinne undialektischer als Luther. So vorsichtig man mit der Entwicklung eines Staatsbegriffs aus seinen fragmentarischen und gar nicht theoretisch gemeinten Äußerungen sein muß⁴⁵, so hat man doch wohl nicht ganz mit Unrecht Keime zum Gedanken eines christlichen Staates bei ihm gefunden. Nicht nur, daß die Christen die besten Herrscher wären, so selten es sie leider gibt, und daß ein Staat, in dem die Gebote der christlichen Religion gälten und die heilsame Strenge der christlichen Tugenden (*utilis virtutum asperitas*) herrschte, ein idealer Staat wäre, wie Augustin ihn mit überschwenglichen Worten preist⁴⁶. Sondern der Gedanke liegt ihm doch nicht ganz fern, die Bürger, wenn einmal ein Christ Träger eines hohen Amtes ist, durch Vorbild, Begünstigung oder Abschreckung zum Glauben an den wahren Gott zu bewegen. Denn darauf beruht das zeitliche und ewige Glück des einzelnen wie der Gemeinschaft⁴⁷. So nüchtern er über die Verwirklichung christlicher Gebote und über die Dauerhaftigkeit aller irdischen Formen denkt, er

44. 1; 368, 21 ff.

45. Joh. Spörl, Augustinus – Schöpfer einer Staatslehre? Hist. Jahrb. 74, 1955, S. 62–78. Bruno Seidel, Die Lehre vom Staat beim heiligen Augustinus (Kirchengesch. Abhandlungen, hg. von Sdralek, 9, 1909).

46. ... *terras vitae praesentis ornaret sua felicitate res publica et vitae aeternae culmen beatissime regnatura conscenderet*. II, 19 (I, S. 77, 15 Dombart).

47. Ep. 155, 9–12. Ep. 138, 10 ff.

hätte doch schwerlich etwas dagegen gehabt, die Gesetze des Staates, wenn es möglich wäre, auf diese Gebote zu gründen. Er hat darum auch ohne Bedenken die staatliche Macht gegen die Ketzer angerufen. Nicht als ob die Existenz der Kirche oder gar der *civitas Dei* vom Schutz des Staates abhinge. Sie kann gerade auch durch Leiden zur Krone gelangen. Aber sie hat auf die Hilfe des Staates ein ihr von Gott verliehenes, in der künftigen Unterwerfung aller irdischen Gewalten unter das Gottesreich eschatologisch begründetes Recht. Hier stehen die Wegweiser zum Mittelalter. Mehr noch nicht. Zugleich wird daran wieder die verwandelte historische Situation Luthers gegenüber Augustin, diesseits und jenseits der gewaltigen mittelalterlichen Zwischenepoche deutlich. Augustin kann sich einen Staat von Christen als Regenten und Bürgern im Grunde doch noch nicht vorstellen und sieht darum die hier aufbrechenden Fragen noch kaum. Luther kennt die Problematik des christlichen, von der Kirche in Dienst genommenen Staates aus der Erfahrung von Jahrhunderten und geht ihr mit seiner beweglichen und vielseitig abklärenden Unterscheidung der beiden Reiche und Regimente zu Leibe. Alles zusammengenommen, die historische Distanz wie die inneren Differenzen, ergibt, daß Luthers Zwei-Reiche-Lehre ein sehr viel reicheres Instrument werden mußte als Augustins Unterscheidung der beiden *civitates*. Vor allem wird unter seiner Hand aus einem Mittel der Diagnose ein Mittel der Heilung.

In der Diagnose freilich, in der Beschreibung der beiden im Kampf miteinander liegenden Mächte und Gemeinschaften, des Weltreichs und des Gottesreichs, stimmt er mit Augustin überein. Das ist das vor den Unterschieden liegende und sie umspannende Gemeinsame. Dies augustinische Erbe half Luther, die Verkehrung des Evangeliums aufzudecken, die in der mittelalterlichen Vermischung der Gewalten, bis hin zur direkten Abhängigkeit der weltlichen von der geistlichen, geschah. Auch die extremen Papalisten fühlten sich dabei in Übereinstimmung mit Augustin und waren sogar überzeugt, mit ihrer Lehre, daß die Kirche das Obereigentum an allen weltlichen Gütern besitze, nur den Satz Augustins auszulegen: Gerechtigkeit gebe es nur in der *res publica*, deren Gründer und Leiter Christus sei – womit er die *civitas Dei* als Vorbild eines wahren Gemeinwesens meinte⁴⁸.

Alles, was Luther in vielen Einzelzügen vom Staats- und Kirchenbegriff des Mittelalters unterscheidet, wird umschlossen von dieser von Augustin inspirierten Scheidung der beiden Reiche. Sie waren im Mittelalter zu einem abgestuften Zweck- und Wertsystem auf den übernatürlichen *ordo* der Kirche hin zusam-

48. Aegidius Romanus, *De ecclesiastica postestate* hg. v. Richard Scholz (1929), II, 7, S. 73. Dazu R. Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII.* (1903), S. 51. *De civ. Dei* II, 21 (I, S. 83, 8 ff. Dombart). E. Bernheim, *Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik und Geschichtsschreibung* I, 1918, S. 36³, hat die Augustin-Stelle mißverstanden.

mengeschlossen worden. Augustins Unterscheidung gab Luther das Instrument in die Hand, das Heterogene zu trennen und der Gemeinschaft im Evangelium wieder ihren wahrhaft überweltlichen Sinn zu geben. Aber über Augustin hinaus fand er im Gedanken der Herrschaft Gottes auch im weltlichen Recht und Staatswesen die Möglichkeiten, dem Christen seine sinnvolle, den kategorischen Geboten Jesu nicht widerstreitende Verantwortung in der menschlichen Gemeinschaft zu zeigen. Damit nahm er in ganz veränderter Weise ein mittelalterliche Anliegen auf, das bei Augustin noch kaum entfaltet war. Er entdeckte eine völlig andersgeartete Einheit über dem tiefen Riß, die Einheit in der in beiden Zusammenhängen verpflichteten Person des Christen, während das Mittelalter sie in der über die geistliche wie über die weltliche Gewalt verfügenden Kirche gesucht hatte.

Daraus folgt, daß man Luthers Anschauung nicht dort schon in ihrer Gesamtausdehnung und ihrem ganzen Reichtum zu Gesicht bekommen kann, wo er mit der augustinischen Zwei-Reiche-Unterscheidung die mittelalterliche Ideologie kritisch auflöst, sondern erst dort, wo er zugleich beide in das göttliche Wirken in der Welt hineinzustellen lernt, an dem der Christ als Christ wie als Bürger teilhat. Das geschieht begreiflicherweise nicht schon in den frühen Vorlesungen, sondern erst in langsamer Entfaltung, in dem Maße wie ihn die Probleme der rechten Orientierung des Christen in der Welt bedrängen. In der Römerbriefvorlesung 1515/16 sehen wir den Staat als Beauftragten Gottes in Luthers Gesichtskreis eintreten⁴⁹, ohne daß er ihn schon in den ihm gewohnten Gegensatz des Weltreiches und des Gottesreiches einordnete. Aber die wachsende Schätzung des obrigkeitlichen Amtes und andererseits die Vergeistigung des Kirchenbegriffs und die Radikalisierung der ethischen Forderung an den Christen führen von beiden Seiten zu der Frage, die er 1519 zum ersten Male öffentlich behandelt – sie klingt seit der Römerbriefvorlesung an⁵⁰ –: Ist man als Christ nicht verpflichtet, über die Gerechtigkeit in der Welt zu wachen? Er beantwortet sie mit der Unterscheidung der *homines publici vel privati*⁵¹. Im Amt ist der Mensch *vicarius dei*, aber er darf nicht sein eigenes Recht dabei verteidigen, sondern nur das anderer. Ob man sein Recht durch Vermittlung von anderen Richtern suchen darf, beantwortet Luther auf eine differenzierte Weise. Es ist nach dem Apostel Paulus zu tolerieren, doch nicht zu billigen (1. Kor. 6, 7. 12)⁵².

49. Vgl. insbesondere die Glossen und Scholien zu Röm. 13,1. Dazu J. Heckel, Recht und Gesetz, Kirche und Obrigkeit in Luthers Lehre vor dem Thesenanschlag von 1517, in: Zeitschr. d. Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kan. Abt. 26, 1937, S. 370 ff.

50. *Non agunt quae sua sunt, sed officium Dei agunt ... Cuius vices illi agunt.* Zu Röm. 12, 2. 56; 451, 5 ff. Heckel, Recht und Gesetz, S. 374.

51. *De duplici iustitia* 2; 150, 32 ff.

52. Leider hat sich bis auf das undatierte kleine Bruchstück WA 48, 347 f. keine Auslegung Luthers zu 1. Kor. 6, 1 ff. erhalten. Ob man mit E. Dinkler (Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 49, 1952, S. 184 f.) die Stelle nach Analogie von 1. Kor. 8–10 so deuten

Aber in den Himmel kommt man damit nicht, es sei denn nach einer gründlichen inneren Wandlung. Christen dagegen verzichten auf ihr Recht und wünschen keine Vergeltung, höchstens um den andern zu bessern. Aber das ist eine sehr heikle Sache: man muß es in der Bereitschaft zum Verzichten bis zum höchsten Grade gebracht haben, um ungefährdet sein Recht zu fordern. Die vorgebliche Liebe zur Gerechtigkeit läßt sich vom Zorn über das erlittene Unrecht kaum unterscheiden. Dies individual-ethische Problem des Christen im Staats- und Rechtsamt und die ordnende und bewahrende Funktion der Obrigkeit gegenüber dem Verfall der Kirche (in der Schrift an den Adel, 1520) wie gegenüber der drohenden Revolution (in der Schrift wider den Aufruhr, 1522) erzwingen schließlich den Ausgleich mit der Lehre von den zwei Reichen. Luther hatte sie mit unveränderter Schärfe im Sinne Augustins festgehalten und in der beginnenden Auseinandersetzung mit der römischen Kirche gerade für sein geistliches Verständnis der Kirche kräftige Anregungen daraus entnommen (vor allem in der Schrift: Von dem Papsttum zu Rom, 1520). Das Ergebnis, alle Dimensionen vereinigend, bietet dann die Schrift „Von weltlicher Oberkeit“ mit ihrer Zusammenschau der beiden Reiche und der beiden Regimente, der doppelten Herrschaft Gottes über die Welt durch Rechtszwang und durch das wehrlose Wort, beides Gestalten seiner Liebe, die bewahrt und erlöst.

VI.

Die historische Leistung von Luthers Zwei-Reiche-Lehre stellt von selbst die Frage nach ihrer Einordnung in den Zusammenhang seiner Theologie. Diese Probleme sind natürlich in der Diskussion der Theologen untereinander und mit einem theologisch so durchgebildeten Juristen wie Joh. Heckel besonders lebhaft und von sehr verschiedenen Ansätzen her erörtert worden. Ohne auf die strittigen Fragen im einzelnen einzugehen, lassen sich doch wohl einige allgemeine Blickpunkte bestimmen, die dabei beachtet zu werden verdienen.

Luthers Lehre von den zwei Reichen ist so vollständig mit seiner gesamten Theologie verwoben, daß man die Fäden nach allen Seiten hin verfolgen kann: zur Gottesanschauung, zur Lehre von der Schöpfung und Erhaltung der Welt, zur Christologie, Eschatologie, zum Kirchenbegriff, Vernunftbegriff, Rechtsbegriff usw. Man tut darum gut, sie nicht aus einem bestimmten Theologumenon abzuleiten, sei es auch einem das Ganze so universal umgreifenden wie der

darf, daß Paulus die Frage, ob der Christ sein Recht suchen oder darauf verzichten soll, im Blick auf den Nächsten entschieden wissen will, ist mir fraglich. Paulus reflektiert doch offenbar nicht darüber, sondern sieht in dem Verzicht den eigentlich christlichen Weg. Zur exegetischen Tradition vgl. Lukas Vischer, Die Auslegungsgeschichte von 1. Kor. 6, 1–11: Rechtsverzicht und Schlichtung, 1955. Die Arbeit bietet viel interessantes Material zu diesem Sonderfall der Zwei-Reiche-Problematik.

Antithese von Gesetz und Evangelium. Törnvall und Lau haben gegen die an sich bestechende und zum großen Teil auch berechtigte Anschauung, das Verhältnis von staatlichem und kirchlichem Regiment – also ein engeres Problem als die Reichslehre im ganzen – sei nur „ein Spezialfall des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium“, begründete Einwände erhoben⁵³. Mir scheint am wichtigsten, daß das Gesetz bei Luther in ganz anderem Sinne heilsbezogen, auf die Erlösung ausgerichtet ist als das weltliche Regiment. Dies hat zwar ebenfalls, wie wir schon einmal formulierten, seinen Platz in Gottes Heilswillen. Aber damit ist die Menschheit, erst mittelbar der einzelne gemeint. Gott erhält die Welt ihr selbst zum Heil und dem werdenden Gottesreich zum Schutz gegen die Mächte des Bösen. Dagegen das sittliche Gesetz, unter dem der Mensch steht, verpflichtet und verschuldet, ist unmittelbar auf die Gnade bezogen. Es hat seinen geheimen Sinn darin, den Menschen zur Erkenntnis seiner Schuld zu führen und damit der Gnade zu öffnen und für das neuschaffende Wirken Gottes an ihm bereit zu machen. Bei aller Verwandtschaft liegt also jeweils ein eigenes Thema vor, das keine schematische Übertragung erlaubt. Dagegen erscheint es mir nötig, die Zwei-Reiche-Lehre wieder stärker mit der durch die Bergpredigt gestellten Problematik zu verbinden, als es insbesondere bei Heckel geschieht, der freilich, was nicht übersehen werden soll, von dem engeren Problem des Rechtes ausgeht. Sie enthält die vom Neuen Testament an Luthers Lehre gerichtete Frage, die mit Recht auch heute immer wieder den Ausgangspunkt der um sie geführten Sachdebatte (nicht nur der historischen) bildet. Sie ist ohne Einbettung in sein Verständnis der Bergpredigt also nicht zu beantworten⁵⁴. Da-

53. Törnvall, S. 54, Lau, Luthers Lehre von den beiden Reichen, S. 42 ff., gegen R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte IV, 1. 4. Aufl. 1933, S. 368, Anm. 1, dem Elert, ThLZ 1949, Sp. 100, im wesentlichen zustimmt. Auf die Unterschiede von Törnvals und Laus Argumentation gehe ich nicht ein.

54. Das war der richtige Ansatz in der Behandlung des Problems durch Harald Diem (S. o. S. 27, Anm. 4). J. Heckel erklärt zu dem Versuch, den Anstoß zu Luthers Zwei-Reiche-Lehre „in seiner Arbeit an der Heiligen Schrift, genauer gesagt in seiner Exegese der Bergpredigt“ zu finden: „In der Tat hat Luther seinen Reichsbegriff wiederholt mit der Bergpredigt in Beziehung gesetzt, so namentlich in der Vorrede zu seiner Begründung einer evangelischen Staatslehre, nämlich in der Schrift ‚Von weltlicher Oberkeit‘ von 1523, und vor allem in seinen Wochenpredigten über Matthäus Kap. 5–7 von 1530 bis 1532. Nichtsdestoweniger ist der eben erwähnte Ansatz zu einer Deutung der Zwei-Reiche-Lehre Luthers verfehlt. Man findet nämlich alle ihre tragenden Begriffe schon in der ersten Vorlesung des Wittenberger Augustiners über die Psalmen von 1513 bis 1515, und zwar hat er sie nicht im Laufe der Vorlesung erarbeitet, sondern hatte sie von Anfang an zur Verfügung. Es war für ihn altes scholastisches Lehrgut, an dessen Schriftgemäßheit er nicht zweifelte.“ Der Ansatz einer evangelischen Sozialethik (s. o. S. 27, Anm. 8), S. 58. Das ist gewiß richtig. Ohne die augustinisch-scholastische Tradition ist seine Anschauung nicht zu verstehen. Aber ohne das, was er, von dem Problem der Bergpredigt bewegt, mit den zwei „Regimenten“

durch wird auch am sichersten in Erinnerung behalten, daß es sich für Luther nicht nur um eine von der augustinisch-mittelalterlichen Tradition oder der historischen Situation, sondern um eine von der Bibel selbst aufgegebene Problematik handelt.

Selbstverständlich erfordern auch alle anderen Fäden, die Luthers Zwei-Reiche-Lehre mit seiner gesamten Theologie verbinden, eine ebenso sorgfältige Beachtung. Nicht um sie dadurch gegen Kritik zu sichern⁵⁵, sondern weil sie durch jede dieser Beziehungen erhellt wird. Wenn zum Beispiel J. Heckel Luthers Rechtsbegriff als eine „Rechtslehre der theologia crucis“ zu bestimmen versucht hat⁵⁶, so gilt das in einem besonderen Sinne von seinem Reichs- und Regimentsgedanken. Denn in ihn ist ja eingeschlossen, daß alles geistliche, christliche Leben im schroffen Gegensatz zur Weltordnung im wehrlosen Lieben und Leiden besteht. Aber ebenso ist die Brücke nach der scheinbar entgegengesetzten Seite, zu Luthers Auffassung der Vernunft und des natürlichen Rechts, zu schlagen⁵⁷. Hier sogar mit besonderer Dringlichkeit, da es sich dabei um einen seit langem viel zu wenig beachteten Komplex seiner Theologie handelt⁵⁸. Man kann sich die Problemweite von Luthers Lehre von den zwei Reichen und Regimenten kaum deutlicher vor Augen führen als dadurch, daß man sie zwischen Vernunft und Kreuzestheologie ausgespannt sieht.

Entgegengesetzt dem Versuch, Luthers Zwei-Reiche-Lehre mit einem Universalschlüssel seiner Theologie, der Antithese von Gesetz und Evangelium, aufschließen zu wollen, ist das Bemühen, sie aus einem Einzelaspekt seines Glaubens verständlich zu machen. In der heutigen Debatte werden der Aspekt der Erhaltung der Weltordnung und die eschatologische Betrachtung oft unglücklich gegeneinander ausgespielt⁵⁹. Das ist ebenso falsch wie eine Konstruktion, die nur von den „Reichen“ oder nur von den „Regimenten“ ausgeht. Luthers Anschauung ist weder allein mit einer „Theologie der Ordnungen“ identisch noch allein mit einer eschatologischen Distanzierung von der Welt. Sondern sie steht über

ausdrücken will, ist es noch nicht *Luthers Zwei-Reiche-Lehre*. Insofern enthalten die frühen Vorlesungen doch noch nicht das Ganze.

55. H. Gollwitzer, *Die christl. Gemeinde in der politischen Welt*, 1953, S. 16 f.

56. *Lex charitatis*, S. 20, 178. Ich kann mich zu dem schwierigen Problem dieses Rechtsverständnisses hier nicht äußern. Es überschreitet den hier behandelten Fragenkreis.

57. S. o. S. 34 f.

58. Vgl. dazu jetzt Bernhard Lohse, *Ratio und Fides. Eine Untersuchung über die ratio in der Theologie Luthers*, 1958, bes. S. 119 ff. Die begrüßenswerte Arbeit beschränkt sich nicht auf die Erkenntnisfunktion der Vernunft, die in der theologischen Diskussion den Vorrang hat, sondern bezieht auch ihre gesetzgebende, „politische“ Funktion und damit die Zwei-Reiche-Lehre ein.

59. Vgl. dazu die Einwände von Thieliicke, H.-D. Wendland u. a. gegen Luther wegen der Verkürzung des eschatologischen Moments, zusammengestellt bei Althaus, *Lutherjahrbuch* 1957, S. 51 ff.

diesem Scheingegensatz und begreift beides in sich. Das ist ihre Dialektik, die Dialektik des christlichen Lebens. Ebenso unmöglich ist es, eine theozentrische und eine christozentrische Betrachtung einander entgegenzusetzen⁶⁰. Obwohl es hier sinnvolle Unterscheidungen gibt, die beachtet sein wollen, so ist das doch für Luther kein Gegensatz. Jede einseitige Perspektive verzerrt das Problem und Luthers Lösung. Es geht ja eben darum, wie Gott die todverfallene Welt noch am Leben erhält, nachdem der andere Äon in Christus schon mitten in ihr angebrochen ist und im Leben der Christen aus dem Heiligen Geist verwirklicht wird. Der „eschatologische Kampf der beiden Reiche“⁶¹ und das vor dem Chaos bewahrende Handeln Gottes in seinen beiden Regimenten gehören unlöslich zusammen. Das eben ist das Zeichen der eschatologischen Situation, die ja noch nicht das Ende selbst ist.

Die gleiche Notwendigkeit, Luthers umfassende Anschauung nicht durch falsche Antithesen aufzulösen, gilt für sein sehr eigentümliches, gemeinhin zu wenig in seinem Gewicht empfundenes Verständnis der Liebe. Die Liebe ist für ihn, wie wir sahen, die Klammer, welche das Handeln Gottes mit der Welt

60. Einerseits liegt hier ein Problem vor, das eine Abklärung innerhalb der Lutherschen Trinitätslehre erfordert. Vgl. dazu Gerhard Forck, *Die Königsherrschaft Christi bei Luther*, Theol. Diss. Heidelberg 1956 (Maschinenschrift, der Teilabdruck in *Kerygma und Dogma* 3, 1957, S. 23–52, enthält den darauf bezüglichen Abschnitt nicht). Andererseits muß sorgfältig erwogen werden, was mit den in der Literatur oft allzu formelhaft gebrauchten Begriffen „christologisch“ und „christozentrisch“ gesagt sein soll. Ein lehrreiches Beispiel zu dieser Problematik bietet Luthers Predigt über die Tempelreinigung, Joh. 2, 13 ff. (1538), den seit je behandelten Musterfall für das Handeln Jesu mit weltlichen Mitteln (46, 730–738). Luther verbindet die zwei Reiche und zwei Regimente darin mit den beiden Testamenten. Christus ist „ein Herr, der beide Regiment innen hat, das weltlich und geistlich“ (733, 1). Aber daraus folgt nicht, daß er dem weltlichen Regiment neue, aus dem neuen Bund genommene Gesetze gibt, sondern er unterstellt sich vielmehr den Gesetzen des Mose, „als sei er nur Moses Schüler und als stecke er unter dem Mosischen Regiment“. „Und tut solche Tat nicht als Christus, sondern als Moses, und als der sich unter das Gesetz gegeben hab, und zeigt damit an, daß er ein Herr sei, der beide Regiment in seiner Hand hab, als lehren und mit der Tat strafen, wie Moses getan hat“ (733, 8 ff.). „Darumb soll man diese Tat Christi nicht zum Exempel ziehen, die er nicht als ein Diener des Neuen, sondern als ein Diener des Alten Testaments und Moses Schüler getan hat“ (734, 13). Dies Beispiel hebt also die von Luther auch hier gegenüber dem Papsttum und den Täufern eingeschärfte Unterscheidung der Regimente nicht auf. Auch Christus, der doch der Herr über Mose ist, handelt im weltlichen Regiment nach weltlichem Recht. Erst recht haben wir so zu handeln, die wir dem Herrn über beide Regimente nicht gleich sind (734, 18).

61. Heckel, *Lex charitatis*, S. 43, Anm. 270. Die dort ausgesprochene Kritik an Lau, er habe diese Sicht nicht zur Grundlage seines Gesamtverständnisses gemacht, erscheint mir unberechtigt. Wie auch sonst in Laus vorzüglich abgewogener Darstellung sind hier die Aspekte überzeugend verbunden.

und dementsprechend die Verpflichtung des Christen im geistlichen wie im weltlichen Bereich, ja im weltlichen sogar die des Menschen überhaupt umgreift. Sie ist das Fundament der politischen Ethik Luthers schlechthin. Es handelt sich bei diesen beiden Betätigungen der Liebe im geistlichen und weltlichen Regiment um ein und die gleiche Liebe. Die beiden Funktionen sind natürlich „inhaltlich“ verschieden: Schutz und Wahrung des Rechtes einerseits, Opfer und Leiden andererseits. Aber man darf nicht fragen: „Ist die Liebe Christi, in der der Glaube tätig wird, nicht doch eine andere Liebe?“⁶² Die Liebe ist unteilbar. Sie kann zwar verschiedene Gestalten annehmen und zu verschiedenem Tun führen. Und sie kann natürlich sehr schwach und unvollkommen sein. Aber das bleibt in der Sphäre der Verwirklichung durch den Menschen. Von Gott her gesehen gibt es nur *eine* Liebe, deren Gestalt sich je nach der Aufgabe richtet, die sie zu erfüllen hat. Wenn für einen Christen in einer Situation eine andere Liebestat als das Handeln mit weltlichen Mitteln möglich wäre, dann wäre dieses nicht eine geringere Liebe, sondern Sünde.

Durch die Beachtung des jeweils gegebenen Aspektes lassen sich wohl auch zwei umstrittene Fragen besser klären, welche die Beurteilung des Staates und die Stellung des Christen im weltlichen Reich betreffen. Ob es für Luther einen Staat (*politia*) schon im Paradiese gegeben habe, ist zwar in der Tat nur eine Randfrage (Lau). Immerhin ist sie nicht so unwichtig, daß sie nicht ein Wort verdiente, zumal sich die Forschung zur Zeit in zwei, allerdings ungewohnte, Schlachtreihen aufteilt: Elert, Törnvall, Ernst Wolf, Lau, die eine Herrschaftsordnung im Urstande annehmen, gegen Harald Diem, Althaus, Heckel, die sie ablehnen⁶³. Ich möchte mich in die zweite eingliedern. Die Stellen, die nach einer Art von Herrschaft klingen, sind nicht nur äußerst selten⁶⁴, sondern beziehen sich auch, wie Heckel betont, auf die Beherrschung der Tiere und der ganzen Schöpfung⁶⁵. In diesem Sinne entsteht schon im Paradiese das Recht, ebenso wie die Wissenschaft, der Ackerbau, die Medizin usw.⁶⁶. Für den menschlichen Bereich fallen *politia* und *oeconomia* (Ehe) noch zusammen. Wenn auch Luther die aristotelisch-mittelalterliche Anschauung vom Ursprung der Obrigkeit aus der Familie teilt, so ist für ihn der Sinn der Staatsordnung doch nicht

62. Lau, Luthers Lehre von den beiden Reichen, S. 51 ff. *Leges charitatis*, Kerygma und Dogma 2, 1956, S. 79.

63. Elert, Morphologie des Luthertums II, S. 56 f. Törnvall, S. 23. E. Wolf, Peregrinatio, S. 234 f. Lau, *Leges charitatis*, S. 78. Harald Diem, S. 58 ff. 63 ff. Althaus, Theologie der Ordnungen, 1935, S. 9 f. Heckel, *Lex charitatis*, S. 68 f., Irrgarten S. 30 f.

64. Es handelt sich vor allem um einige Formulierungen aus der Vorlesung über den 127. Psalm (Nachschrift 1533, Druck 1540, 40 III; 222 f. Die von Törnvall S. 23 zitierte Stelle 40 III, 220 existiert nicht) und aus der Genesisvorlesung (42; 72, 13 ff., Druck 1544, dazu Harald Diem, S. 58 f.).

65. Irrgarten, S. 31.

66. 40 III; 222, 6. 22.

zu lösen von dem Gegenbegriff der Unordnung durch die Sünde⁶⁷. Alle anderen Aussagen wären spekulativ. Das Wesentliche ist, daß dem weltlichen Regiment ein Moment notwendigen Zwanges innewohnt, das der freien Liebesordnung im Reiche Gottes widerstreitet.

Dagegen ist die ebenfalls scharf gegensätzlich beantwortete Frage, ob ein Christ „Bürger der beiden Reiche“ genannt werden könne, letztlich eine Definitionsfrage⁶⁸. Es bedeutete gewiß eine nötige kritische Erinnerung an Luthers radikales Verständnis der Bergpredigt und eine Abwehr gegen ein Sicheinrichten des Christen als Bürger in der Welt, wenn so energisch betont wurde, daß der Christ als Christ aus dem Reiche der Welt „ausgezogen“ ist und unter einem völlig anderen Gesetz seines Handelns steht. Dafür lassen sich Belege in großer Zahl anführen. Aber es läßt sich doch ebensowenig übersehen und genauso breit aus Luther begründen, daß er den Christen unter einem Doppelaspekt sieht: als „Christenperson“ (in dem eben genannten Sinne) und als Weltperson, in relatione mit anderen Menschen; die „zwo Person, die ein Christ zugleich tragen muß auf Erden⁶⁹“. Der Christ lebt in einem zwiefachen Sinne im Weltreich: als alter Mensch, der zu sein er nie aufhört, ist er den weltlichen Gesetzen untertan; als Christ hat er den Nächsten mit den Mitteln weltlicher Ordnung zu schützen. Es hat seinen guten Sinn, daß es bei Luther keinen einheitlichen Sprachgebrauch für den „Christen“ gibt, sondern einen engen und einen, der den Doppelaspekt einschließt. Damit zwingt er uns, die Existenz des Christen auf Erden immer von ihren beiden Seiten zu sehen: „daß du zugleich Gottis Reich und der Welt Reich gnugtuest⁷⁰.“ Jede Einseitigkeit würde nur die Hälfte sagen und die Verbindung der beiden Reiche mit den beiden Regimenten in Frage stellen.

67. „Weil Gott die Welt nicht will wüst und leer haben ..., wird er gezwungen als ein Schöpfer sein eigen Geschöpf, Werk und Ordnung zu erhalten, daß er Oberkeit muß einsetzen und erhalten und ihr das Schwert und Gesetz befehlen.“ 82. Psalm (1530) 31 I; 192, 25 ff.

68. J. Heckel, *Lex charitatis*, S. 43, 134, Anm. 1093, 147 ff., und: *Luthers Lehre von den beiden Regimenten*, Ztschr. f. ev. Kirchenrecht 4, 1955, S. 259: „Man kann nur Bürger *eines* Reiches sein; niemand kann den Heiland und den Teufel zugleich zum Haupt haben.“ Ebenso E. Wolf, ebd., S. 242. F. Lau, *Luthers Lehre von den beiden Reichen*, S. 30: „Daß einer nur Bürger des Gottesreiches ist, ist ausgeschlossen, so lange diese Erde steht.“ Vgl. auch S. 34, 56 f. Ebenso Althaus, *ThLZ* 1956, Sp. 134 f.

69. 32; 391, 23. Heckel schiebt diese von Törnqvall, S. 166 ff. ausführlich behandelte Unterscheidung zu rasch beiseite (S. 160). Es handelt sich nicht nur um eine „polemisch durchschlagende“, sondern um eine durchaus konstruktive, für Luthers Lösung des Problems unentbehrliche Formel. Daß sie mißverstanden worden ist, hängt damit zusammen, daß der dialektisch-bewegliche Ansatz Luthers überhaupt oft mißverstanden worden ist. Das teilt sie aber mit der ganzen Lehre von den zwei Reichen und Regimenten.

70. Von weltl. Oberkeit 11; 255, 13.

Für die kritische Beschäftigung mit Luthers politischer Ethik, die Recht und Aufgabe jeder Zeit ist, scheint mir *eine* Erkenntnis von grundlegender Bedeutung zu sein: Was man Luthers konservatives, patriarchalisches, obrigkeitsstaatliches Denken nennt, ist nicht identisch mit seiner Zwei-Reiche-Lehre. Auch der liberalste Staat bedarf der Gesetze und des erzwingbaren Rechts. Er ist damit prinzipiell vom geistlichen Reich geschieden. Aber da für den Christen die Staatsordnung *immer* den göttlichen Auftrag hat, die Welt vor dem Zerfall zu schützen, besteht für ihn ständig die gleiche Verpflichtung, ihr in den Rechtsformen seiner Zeit zu dienen. Seine Richtschnur ist sein an der Zwei-Reiche-Lehre geklärtes, zum weltlichen Handeln ermutigtes Gewissen. Die politische Verantwortung, die Luther gerade dem Christen auflädt, schließt nicht nur die Erlaubnis, sondern vielmehr die Notwendigkeit in sich, Luthers eigene politische Vorstellungen in die Möglichkeiten und Aufgaben der Gegenwart umzudenken. Nur wenn man die Lehre von den zwei Reichen manichäisch-dualistisch mißversteht, kann man als Christ die Welt sich selbst überlassen – das genaue Gegenteil von dem, was Luther wollte. Die Zwei-Reiche-Lehre ist kein sozial-ethisches Programm, weder ein überholtes noch ein zu konservierendes. Sie ist die unerläßliche Ortsbestimmung, die der Christ immer wieder für seinen Stand und sein Tun in der Welt vorzunehmen hat. Sie ermöglicht es ihm, dem Gebote Jesu mitten in den vom Ende gezeichneten, aber noch von Gott erhaltenen Ordnungen dieses Daseins zu leben.

ABSTRACT

The research on Luther's concept of state and on his idea of the Corpus Christianum has been displaced by a lively discussion on the "Zwei Reiche" and "Zwei Regimente". Misunderstandings in this controversy are partly due to the fact that the particular historical problem that Luther wants to solve has not been clearly visualized.

An analysis of his treaty "On Secular Authority" (1523) shows that Luther distinguishes between "Zwei Reiche" (secular and spiritual kingdom) and "Zwei Regimente" by means of which God realizes his will in these kingdoms. Also the secular regiment of reason is a regiment of love. With Luther love is indivisible.

Luther's teaching has three dimensions: church and state, spiritual and secular in general, the Christian's activity toward himself and others. Augustine's teaching on the "Duae Civitates" has one dimension only: spiritual and secular.

The concepts of "Reiche" and "Regimente" cannot be separated. Luther's originality over against Augustine and the Middle Ages lies in his tying these two aspects together. With Luther one must not separate either the preservation of creation from the eschatological view or the theological from the christological aspect. The secular regiment cannot be thought of without sin. The idea of a state in paradise is merely speculation.

Luther's teaching of the "Zwei Reiche" answers to the problem set forth by the Sermon on the Mount. It is in no way identical with Luther's so-called conservatism. But it defines the situation of the Christian in which he must prove himself under all kinds of political systems.

The Human Element in Luther's Sermons

by Harold J. Grimm

The Protestant Reformation would not have been possible without the sermon. Regardless of how the reformers gained their new theological insights, they used the sermon to bring their doctrines directly to their followers in the vernacular and to apply these doctrines to the immediate and practical religious needs of the people. Since the pulpit was one of the most important means of communicating information in the sixteenth century, the role of the sermon in making the Reformation a mass movement can scarcely be overestimated.

Although preaching again had become a vital factor in religious life before the beginning of the sixteenth century, it was Luther who made it central in the church services and gave it the general character which it has not lost entirely to our own day.¹ He brought his evangelical convictions out of the study and the lecture hall directly to the man in the street, clarifying complicated theological doctrines as he developed them. Because of the urgency of his message, he felt a proximity to his listeners that resembled the relation of a father to his children. Consequently his sermons were in many respects conversations with his hearers in which his human qualities were given free rein.

In general, the sermons of Luther, like those of the other reformers, can be classified as kerygmatic, didactic, paracletic, and polemical. In other words, they served to promulgate the message of the gospel to believers and unbelievers, to teach whole communities the Christian plan of salvation, to bring comfort and consolation to the faithful, and to refute people of contrary persuasions.

The dynamic qualities of the Reformation sermon lay primarily in the fact that it was intended to convey to others the *logos*, the living Word of God. The apostolic *kerygma*, or proclamation, which had disappeared almost entirely from the preaching of both the East and the West since the time of Chrysostom and Augustine, was again made the main substance of the sermon. This determined to a large degree its form as well as its content. Allegories, fables, and

1. Wilhelm Beste, *Die bedeutendsten Kanzelredner der lutherschen Kirche des Reformationszeitalters*, 3 vols. (Leipzig, 1856-1858), I, 11-12; A. Nebe, *Zur Geschichte der Predigt*, 3 vols. (Wiesbaden, 1879), II, 6-8; Edwin C. Dargan, *A History of Preaching*, 2 vols. (New York, 1905), I, 383-389; Luther D. Reed, *The Lutheran Liturgy* (Philadelphia, 1947), p. 69; Harold J. Grimm, *Martin Luther as a Preacher* (Columbus, Ohio, 1928), pp. 78-80; Elmer C. Kiessling, *The Early Sermons of Luther and Their Relation to the Pre-Reformation Sermon* (Grand Rapids, Michigan, 1935), the best analysis in English of Luther's sermons to the year 1522; Roland H. Bainton, *Here I Stand* (New York and Nashville, 1950), which has a highly illuminating chapter on Luther's sermons, pp. 348-358.

quotations of church fathers and secular writers gradually disappeared and were replaced by a simple, direct exposition of the Bible.

Most of the reformers stressed the duty of teaching. The Lutheran Reformation began at the University of Wittenberg, where most of its leaders during the first half of the sixteenth century were educated. The matriculation lists for the Reformation years show how widespread was the university's influence.² The teacher is apparent in all Luther's sermons, especially those which he preached on the catechism four times each year.

Since the spread of the Reformation brought with it many dangers and its leaders were greatly concerned over the physical as well as the spiritual welfare of their followers, they constantly sought to bring them consolation. One is reminded of Luther's frequent references to the threat of the Ottoman Turks who laid siege to Vienna in 1529³ and of his sermons preached before the second Diet of Speyer in 1529 (I, 254, 404) and before and after the Diet of Augsburg in 1530 (I, 671; II, 5-7). He often consoled his hearers by bearing witness to his own personal struggles and *Anfechtungen*, but also to the joy which was his because of his certainty of salvation.

Finally, the Reformation sermon was often polemical. All the reformers felt called upon to answer the attacks made upon them by their Catholic and Protestant opponents. It is interesting to note how Luther brought the thoughts which preoccupied him in his many polemical works directly into his sermons.⁴ The spirit of the controversial literature of the sixteenth century, crude and caustic as it was, was often reflected alongside his lofty religious ideas.

The basic differences between Luther's sermons and those of his predecessors stem largely from the fact that he discarded the medieval distinction between clergy and laity and adhered to the doctrine of the universal priesthood of believers. Accordingly he stressed the importance of the preacher's call, the election and ordination, first by God, and then by man.

Luther believed that a preacher thus called must be obedient to the *logos*.⁵ Since this is a living Word, it must be spoken rather than read, especially since

2. Ernest G. Schwiebert, *Luther and His Times* (St. Louis, 1950), pp. 603-607.

3. Martin Luther, *Predigten D. Martin Luthers*, edited by Georg Buchwald, 2 vols. (Gütersloh, 1925-1926), I, 581, 596, 598, 651; II, 594. Since the 194 sermons in these two volumes have been reconstructed as accurately as possible and reflect Luther's preaching at its best and during his most vigorous years, 1528 to 1532, they have been used exclusively in the preparation of this article. Volume and page of each quotation are given in parentheses immediately after each quotation.

4. Hermann Werdermann, *Luthers Wittenberger Gemeinde* (Gütersloh, 1929), p. 181. This excellent study is based almost entirely on the two volumes edited by Buchwald.

5. Emanuel Hirsch, *Gesetz und Evangelium in Luthers Predigten*. *Mitteilungen der Luthergesellschaft*, 1954, pp. 49-60.

it comes to the preacher through the Holy Spirit. He maintained that God is present in man in His Word, therefore in the oral preaching of the gospel. He followed St. Paul in his high regard for the oral sermon and even criticized the evangelists for writing so much concerning Christ's deeds and so little concerning his preaching.

The contents of Luther's sermons determined their form. Filled with a zeal to convey his evangelical theology to his hearers, he showed little or no concern for composition and style. Not until Protestant doctrines became fixed toward the close of the sixteenth century was there again much interest in rhetoric.

Because the reformers believed that the living Word could be conveyed best by means of the spoken word, they invariably preached *ex tempore*, without notes or with only outlines before them. That they carefully prepared their sermons can be gathered from their frequent references to the exalted nature of the work of the preacher. How seriously Luther looked upon this task can be seen by the fact that he occasionally dreamed that he had entered the pulpit without having prepared his outline.⁶ He once stated, "If I could today become king or emperor, I would not give up my office as preacher" (II, 442). It is, however, unfortunate that relatively few sermons were written out, that the reformers as a rule prepared their sermons for the printers only after distorted copies had been published. Yet it was customary at that time for hearers to make longhand and, after the middle of the sixteenth century, shorthand notes of sermons, often for the purpose of providing themselves with a corpus of Protestant theology. Thus it is possible to reconstruct the more important sermons of Luther, for example, by collating the sermon notes of a number of his hearers. Luther and his followers preached on the pericope texts of the church year, although they frequently used free texts and occasionally preached without texts.

Since Luther was primarily concerned with preaching the gospel, he discarded the prevalent scholastic sermon with its usual ante theme, introduction of the theme, division into parts, and development of the parts by the use of logical disposition, definitions, distinctions, questions, arguments, analogies, *exempla*, quotations from patristic and secular literature, and stories from the lives of saints, nature, and animal life. In its place Luther generally used the homily or continuous homiletic method, begun by Origen and revived in the Middle Ages for the first time by Wycliffe. Luther's early sermons were organized along scholastic lines, but even these showed strong evangelical tendencies. His later sermons contained few medieval features. He always urged preachers to let the text, whether pericope or free, determine the content, and he himself was clear, simple, and direct in his exposition.⁷ He once said, "To play with

6. Kiessling, *op. cit.*, p. 57.

7. Beste, *op. cit.*, pp. 32-34; Emanuel Hirsch, *Luthers Predigtweise. Mitteilungen der Luthergesellschaft*, 1954, pp. 1-23.

an allegory is dangerous. It crouches and twists itself like a snake, which is never straight, whether it moves, creeps, or lies still; only when it is dead is it straight.”⁸ On another occasion he said, “Oh, how naturally Christ speaks in His parables. Away with all rhetoric from the house of God.”⁹ A preacher who speaks on everything that enters his head, said he, is like a maid who goes to market, meets another maid on the way, and gossips with her until it is too late to do her marketing.¹⁰ He advised that one read a simple text with a single theme, pray, admonish the people *ad moralia*, and give them comfort. Johann Gerhard called his sermonizing “heroic disorder.”¹¹ Like the scholastics, Luther at first liked to enumerate all his points, occasionally running to twenty or more; but he seldom used the scholastic *exordium*, or peroration.¹² His method was not synthetic as a rule. He usually began with a proposition from which he derived all the rest, generally by way of analysis. He once stated that a preacher should be both a dialectician and rhetorician, for *dialectica docet, rhetorica movet*.¹³

Although Luther planned his sermons with great care, his rhetoric consisted of making himself unequivocally clear, while his teaching was prompted by a profound concern for the welfare of his parishioners. He addressed his powerful opponents and also hardened sinners in harsh and occasionally crude terms; but he treated with delicacy and tact sincere believers and frequently expressed himself to the effect that these people worried too much, that they “are in a constant state of trepidation.... Satan constantly plagues their consciences” (I, 95).

The Reformer’s human qualities are also apparent in his treatment of Scripture.¹⁴ Of the text Matt. 24, 15–28 he said in a sermon delivered November 26, 1531, “We shall deal with the first part as an example, the second as a story. Matthew mixes these up. Luke makes some distinction” (II, 561). In his sermon on the same text in 1528 he stated that the devil uses Scripture against Christians, but “he goes into his armory ... (and) grabs his dagger by the blade and not the hilt. If you will defend yourself, he will cut off his fingers” (I, 55). Luther was suffering from a severe case of dizziness in February, 1529. While preaching on Luke 11, 14–28, he said, “There is much more to be said concerning this Gospel text; but because of my illness I cannot do so today” (I, 240). After reading the passion story which Bugenhagen had brought together from the gospel accounts, he said, “There is much to this text, but the time is short” (I, 334). When he had finished his treatment of a text or part of a text, he frequently ended abruptly, as in the sermon preached November 28, 1528: “That will be enough for this part of the text” (I, 46). The sermon, however,

8. Quoted in Harry F. Baughman, *Martin Luther, the Preacher*. *Lutheran Church Quarterly*, XXI (1948), 25.

9. *Ibid.*

11. Kiessling, *op. cit.*, p. 59.

13. *WA*, TR 2, 359, no. 2199A.

10. *Ibid.*, p. 26.

12. *Ibid.*, p. 65.

14. Nebe, *op. cit.*, 35–57.

was always followed by a prayer, and on Sunday mornings by announcements, which are most fascinating for they contain much information concerning the Wittenbergers.¹⁵ Unfortunately, these announcements were usually omitted as unimportant by the persons who copied his sermons.

Luther's treatment of the Christmas text, Luke 2, 1-14, for Christmas Day, 1528, deserves to be quoted at length: "In the first place, every Christian must know the story so that he is aware of how He [Jesus] came to earth, so that his heart will be warmed and he will be led to love the baby. Thus the evangelist writes that an edict went out from Caesar Augustus - a stern, serious command. And accordingly every person had to set out from his city, and it made no difference if a woman was pregnant. The Empire and the government acted severely and exactingly. As compared with this, we sit in a garden of roses. The Romans were able to enforce their decisions, and every head of a family had to pay five groschen. So Mary also had to go, even though she was about to have a child. From this it seems as though she would have preferred to stay at home, or that she was so poor that she should have remained at home" (I, 159). Of Luke 15, 1-10, the text for the third Sunday after Trinity (June 13, 1529), he said, "This is a gospel that is not well suited for the common people, for it is a little too lofty and scarcely goes to the heart. Therefore we shall treat it briefly - also because of the bad air" (I, 430).¹⁶ In the announcement at the end of this sermon he stated, "Since you have progressed so far in the knowledge of God that you know Satan's industry, tricks, and approaches, be careful to avoid cold baths this summer; for Satan lives in the woods, groves, and waters and sneaks up on you in all places in order to destroy you; for he does not sleep. Just as he once deceived persons through water nymphs, so he now destroys us here and there, as we learn every year that he drowns a number of people in the Elbe River. Therefore let everyone watch the members of his own family; or if he wants to go bathing, let him go with others, not alone; or let him wash himself at home! Because of my office I have wanted to warn you about such matters" (I, 434).

Although Luther never spoke sentimentally concerning family relationships, he referred to them frequently when he wished to point up a moral or clarify a doctrine. He made innumerable references to the role which the father of a household must play in instructing his family - including the servants, apprentices, and other help - in Christian doctrine and practice. He once said, "Before I can teach a mother what she must do for her child, she already has done it; for

15. Hermann Werdermann, *op. cit.*, and Edith Eschenhagen, *Wittenberger Studien*. Luther-Jahrbuch, IX (1927).

16. Luther here referred to what he on another occasion called the "English sweat," a deadly fever, evidently brought by English sailors to Hamburg, whence it rapidly spread to other parts of Germany. Cf. I, 540, n. 2.

her heart knows more than all books can tell and preach. Thus Christ wants us to serve" (I, 323). In his sermon of June 23, 1529, on the festival of St. John, Luther referred to the continued observance of the old Germanic custom of dancing around a fire in celebration of the beginning of the return of the sun to the north and thanked God that he and his people lived in Christian times. But he added, "Let the children have their fun" (I, 448).

Luther often spoke of himself in his sermons, but always with a sense of humility, calling attention to his experiences in childhood, his failure as a young man to recognize the gospel, his monastic experiences, his tower experience, his poverty as compared with the wealth of the Wittenberg merchants, and his conflicts with his opponents. He frequently began a sentence with the words, "I am a doctor and a preacher" (I, 138), and then explained that he must also study the Ten Commandments as a schoolboy or wrestle with the meaning of Scripture. His duty, he said on one occasion, was the same as that of John the Baptist, namely, "to preach about the coming light, not to try to be the light, that is, Christ" (I, 200–201). At another time he said, "The radicals and papists do not see that we walk in the way of Christ, and they are not worthy enough of seeing it. Instead, they accuse us of fattening ourselves in our sense of security and consider me a sow being fattened with mast. I do not want to boast about my suffering too much, but I wish they had to be fattened the same as I, since I have the entire world against me" (I, 150). "At one time," he once stated, "when we believed that God paid us for our good works, I hurried into the monastery and you gave ten gulden for the building of a church" (I, 70). "The holier I was in the monastery, the bigger a rascal I was and the more I opposed the grace of God. I was among those who killed Hus – none of us dared open his mouth and say, 'John Hus was burned unjustly'" (I, 228).

Luther's love of nature¹⁷ is reflected in a sermon preached on September 5, 1529, on Matt. 6, 24–34: "Take these words to heart," he said, "and see whether you can look into your heart with self-satisfaction! You would hang your head if you would look at a bird. This bird sings as his matins the *Te deum laudamus*. If you would ask, 'look here, my dear little bird, why are you so happy? Where are your cook and your butler?' it will say, 'I do not work, I do not sow, I do not reap, I do not gather into barns, yet I have a supply and I have a cook, who is called heavenly Father.' So a little bird can boast as no emperor or king can. ... Thus it is also with a flower which one beholds. Would it not be fine if a girl would examine the wreath she wears! As many flowers as she carries, so many doctors she has, who say, 'See what a beautiful gown I have. Where is there a painter or a tailor who will make such a gown? Nowhere.' A flower holds its head high among all empresses and maidens. If a

17. Luther's love of nature and humanity is given excellent expression in T. Harwood Pattison, *The History of Preaching* (Philadelphia, 1903), pp. 131–133.

maiden steps forward with gold and velvet, let a little flower come along. It will excel everything with its ornaments ... (and say), 'Look here, you worshipper of mammon, you crude farmer, what do I do? I live without cares and am clothed, and you worry and work and cannot acquire the hundredth part of the gowns and ornaments I have'" (I, 572-573).

Although Luther was proficient in the use of Latin and treated it as a living language, his human qualities were much more apparent when he spoke or wrote in German. His sermons contain a great mine of striking expressions and folk sayings which illustrate his peasant origins and explain his great popularity among all classes. For example, he once said, "I would give my hand and my left leg if I had as great a desire to preach as my opponents have, and they as little as I" (II, 115). To illustrate ingratitude, he stated, "God has chickens on earth who eat his grain and lay their eggs elsewhere" (I, 79). At another time he said, "When the devil sees baptism (in a person), it is like the bright sun to him, and he does not remain; because of the Word of God there is the glowing of a hot stove in a person who is baptized" (I, 137). In another reference to the power of the Word of God, he said, "When eventually the 'stretch-your-leg' [death] comes to you, you will see how valuable is the Word of God, which you now despise" (I, 171). In an excellent sermon on marriage, preached on John 2, 1-11, on January 10, 1529, he said, "When I see a couple in love with each other, it seems to me as though I were in paradise or a rose garden" (I, 193). In his explanation of John 1, 12, "But to all who received him, ... he gave power to become children of God," he commented, "If those [who use this passage to prove the freedom of the will] knew their grammar or would ask the children who learn to conjugate the '*do, das, dare,*' they would understand the word '*dedit.*' ... Out of '*he gave them*' they make a '*he created them.*' ... Phoo on them" (I, 214). He called those who expect food and wealth as a reward for being Christians "knights of the belly" (I, 251). On one occasion he explained, "If a great good work would accomplish anything (toward salvation), asses and horses would also earn the kingdom of heaven" (I, 222). Simply going to church and hearing the Word of God will not make one a Christian. "Dogs also occasionally stray into church and remain dogs as before" (I, 257). The rich man in the parable was for Luther a "glutton-saint" and "clothes-saint" (II, 55). Luke 14, 1-11 was for him more of a "scolding gospel" than a "teaching gospel" (II, 502), Rom. 13, 11-14, a "morning Gospel which wants us to awaken" (II, 579). Because we are by nature secular minded, he complained, "we stick our snouts into the soup" (II, 561). Where the Word is, there is a church, even if the building is a pigpen" (I, 535). "If men would honor God, heaven would be full of fiddles" (I, 169). In a sermon on the Seventh Commandment he made the following direct application: "Artisans, butchers, and the like should write this commandment on their scales, the millers on their sacks, the bakers on their bread, the shoemakers on their lasts. ... The

poor people whom you deceive [with your high prices] go out of the butcher shop crying and calling to heaven. ... A market place should not be a den of thieves" (I, 79).

Luther had a rich store of folk sayings upon which he drew freely. He frequently used the following: "He who cannot sing always wants to sing" (II, 115). "A prince is a rare bird in heaven" (I, 56). "A believing Christian belongs to a rare race. He is like a black swan" (I, 59). "It is not easy to tame an old dog" (I, 68). "Despair makes monks" (I, 237). "*Mundus vult decipi*" (I, 220). "He who strikes back is guilty" (II, 413). "They sleep and snore [during the sermon] until the rafters crack" (II, 182). "They throw too many stones into my garden and put too much salt into my soup. So I complain" (II, 441). "A lie is a ragged thing. To patch up a lie, one must sew together seven ragged lies, that is, to justify one lie, one must have seven others" (I, 284). "For Christ to say to the Jews, 'Which of you convicts me of sin' (John 8, 46), is like throwing fat into the fire for the purpose of putting out the fire" (I, 255). You do not appreciate your pious prince. Some day God will give you another and then you will be like the frogs who wanted a king and got a stork and a robber" (I, 57).¹⁸

In his sermons as elsewhere, Luther occasionally used the crude language current in his day.¹⁹ Although such expressions were the exception, a few examples must be given to illustrate his human qualities: "A real canonist is a veritable ass. ... They are arrogant jurists who make the pope out to be an ass" (I, 546). With the word "facere" we give the Pharisees a whack on their tails (I, 548). The corrupt church and the papacy, "your whore, stinks externally and internally, has syphilis, pestilence, epilepsy, and all kinds of plagues" (II, 629). "A pious heart does not look at what is in the nose or the belly, but at a pleasant countenance" (II, 604). The men and women members of the "brotherhoods were 'louse-brothers' who sought their own profit, not the good of others. Like lice, they loved the beggars, that is, they fattened themselves on them" (I, 538). "Neidhart [Mr. Envy] looks only at the evil in persons. As one says in German, 'You have looked at me through the rear end'" (II, 311). "If a king looks at the manger [of Christ], his crown and money must stink" (I, 633). Of the Turks who threatened to take Vienna in 1529 and pour into Europe, he said, "We can meet them if they come, for I have as hard a back as the Turk and the Turk has as soft a belly as I. ... [We are to blame for his attack on Vienna, for] a switch is tied to our rear end" (I, 584, 582).

Luther's sermons abounded with humor, for he constantly resorted to it to relieve the tensions caused by his strenuous life. Whereas he used satire to

18. Luther frequently used Aesop's Fables, of which this is one, as illustrations.

19. On the coarseness of Luther's polemics, cf. Kurt Ihlenfeld, *Luther als Polemiker*. Mitteilungen der Luthergesellschaft, 1955, pp. 166-176.

criticize his powerful enemies, he gently taunted those of his parishioners who sinned out of weakness.²⁰ The following are a few examples of his humor: "At their banquets the princes drink with such greediness that they swallow their glasses with their wine" (I, 97). "I can wait a long time before a fried dove will fly into my mouth" (I, 231). In referring to the bones of the three kings at Cologne he once said, "I am not sure but what those three who lie in Cologne are Westphalian peasants" (II, 82). He frequently referred to the fear which many men have of marriage. "But think what all a wife has to do," he says. "What if occasionally a man gets a woman ... who is half devil?" (I, 193).

Frequently Luther tells a lengthy story to make his point. In a sermon on marriage, preached in January, 1529, he related the following: "One reads in a story that two young married people loved each other with all their hearts and got along beautifully. Now the devil wanted to put an end to this beautiful marriage, so he went to an old whore, a wicked woman, and offered her a pair of shoes if she would separate the two. The old witch accepted and first went to the man and said, 'Listen, your wife wants to take your life.' The man answered, 'That cannot be true, I know, for my wife loves me dearly.' 'No,' said the old woman, 'she loves another and wants to kill you.' ... Soon the old wench went to the wife and said, 'Your husband does not love you.' When the wife answered, 'Ah, I have a pious husband, I know he loves me,' the old wench says, 'No, he wants another; therefore beat him to it, take a pair of scissors, put them under your pillow, and kill him.' The wife believes this, becomes suspicious of her husband - this poor, crazy fool - and believes the wicked old sack. The husband is cool toward his wife, and when he learns from the whore that his wife has placed a pair of scissors under her pillow, he waits until his wife is asleep, finds the scissors, and kills her. Then the old woman goes to the devil and demands the pair of red shoes. The devil hands the shoes to her on a long pole, for he fears her, and says, 'Take them; you are worse than I.' This happened because of the evil tongue of the woman, and because the husband and wife too readily believed evil talk, which they should not have done" (I, 196-197).

Luther's paternal concern for his parishioners frequently found expression in outright scolding. In a sermon on Matt. 9, 1-8, concerning the paralytic, whose helplessness he vividly described and then applied to man's spiritual helplessness, he stated his *summa summarum* in the following way: "(1) The forgiveness of sin makes you happy. (2) Go home, now, and do what you have been told" (I, 36). He frequently attacked adultery. On one occasion he said, "I have heard that adultery is increasing here. You city councillors, whose duty it is to punish it, should do so. If I am compelled to attack this evil from the pulpit, it will go hard with you. I do not like to preach about it. But if I must do so,

20. Fritz Blanke, *Luthers Humor* (Hamburg, 1954), p. 34.

I will excommunicate the adulterers. ... Away with those who abuse God's gifts" (II, 428; cf. I, 223). He also insisted that young people should have good manners while dancing. They should "not turn so disgracefully and shamelessly in the circle. ... The government should give its attention to such a disgrace. ... Still, gospel freedom makes this a matter of conscience. I should like to see honorable matrons and upright men act as chaperons" (II, 45–46). On another occasion he said, "I have urged honorable women and respected men to watch the spirited young people at weddings and dances. We must have discipline and honor respected; yet we do not want joy, dancing, eating, and drinking prohibited" (II, 501). He frequently upbraided the parsimonious Wittenbergers, as in the following: "During these weeks, offerings are being gathered. I have heard that people do not want to give anything to the collectors ... and blaspheme the church workers. ... I am amazed and do not know whether I should preach any longer, you roughneck reprobates. ... You Wittenbergers are devoid of all good works" (I, 49).

As early as November, 1528, Luther threatened to give up preaching. "I greatly regret that I freed you from the tyrants and papists. You ungrateful beasts do not deserve the gospel treasure. If you do not reconsider and mend your ways, I will stop preaching to you and will no longer cast pearls before the swine or give what is holy to the dogs. I would do better to bring the gospel only to my fellow-beggars, my students" (I, 50). A week later he said, "I know you are fed up with me, and I am tired of you. Therefore I wish you were given another preacher" (I, 52). "I, a poor beggar and poor devil prefer to live with my poor devils [my students] than with you rich [merchants] and craftsmen" (I, 50). But he usually added words like the following: "But I must not complain. Since I have been catapulted into this office [of preacher], I shall sing the following song: ... I began this work for the sake of God and for those who like to hear the gospel" (I, 556). "I complain, and the Old Adam in me would like to get rid of the task of preaching. And yet I remain, for I have God's command and know that it is right. ... I cannot stop it" (II, 441).

ZUSAMMENFASSUNG

Luthers Erfolge als Reformator können zu einem guten Teil daraus erklärt werden, daß er ein außerordentlich erfolgreicher Prediger gewesen ist, der seine neuen evangelischen Lehren aus der Studierstube ins Volk hinaustrug, wobei er sich der Volkssprache bediente und auf die unmittelbaren praktischen Bedürfnisse seiner Hörer Rücksicht nahm. Die Reformation ist hauptsächlich durch die Predigt eine Volks- und Massenbewegung geworden.

Obwohl Luther selbst seine Erfolge als Prediger dem Umstand zuschrieb, daß er Gottes Wort ohne eigene Zusätze verkündigte, so zeigen seine Predigten doch mancherlei

menschliche Eigenschaften, die wesentlich dazu beitrugen, daß er von der Kanzel aus eine derartige Wirkung erzielte. Bei einer Untersuchung der 194 Predigten aus seinen fruchtbarsten Jahren (1528—32) zeigen sich folgende Eigenschaften: ein überwältigendes persönliches Bezogensein auf den evangelischen Inhalt der Predigten, ein Moment, das seine fast völlige Vernachlässigung der homiletischen Form (seine „heroische Unordnung“) erklärt – ein intensiv die Umwelt ergreifender persönlicher Glaube an das in der Bibel gegebene Wort Gottes – ein häufiges Bezugnehmen auf Familienbeziehungen, um seine Lehren und ethischen Grundsätze klarzulegen – Bezugnahmen auf sich selbst die sowohl seine christliche Demut wie seinen Stolz auf sein Predigeramt evident machen – seine Liebe zur Natur und zur Menschheit – die Verwendung von schlagenden Ausdrücken und volkstümlichen Redensarten, an denen seine bauerliche Herkunft und seine Fähigkeit, Interesse zu wecken, deutlich wird – sein ausgeprägter Sinn für Humor, von dem er reichlich Gebrauch machte – seine Begabung, „Geschichten“ zu erzählen – seine Spötteleien über die Wittenberger, die im Ton eines guten deutschen Hausvaters des 16. Jahrhunderts gehalten sind.

New Groups and Ideas at the University of Wittenberg

by Ernest G. Schwiebert

To state that the Renaissance and the Reformation was an age of “new groups and ideas” is to express a platitude known to every schoolboy. Perhaps less well known is the fact that these same forces gave birth to the modern university moulded upon the pattern established by the University of Wittenberg in 1536.¹ That institution provided both the leadership and the historical climate in which new groups and ideas had practically a free rein;² while at the same time

1. The word “modern” is here used in the sense of the university having liberated itself from practically every vestige of scholasticism of the typical, late medieval university in which Canon Law and Theology were teamed together, and Liberal Arts and the Sciences were dominated by the *via Antiqua* and the *via Moderna*.

2. Between 1502 and 1547 the electors of Saxony played a very active role in providing the historical climate in which Luther, Melancthon, and other faculty members created a modern university. The source collection by Walter Friedensburg, *Urkundenbuch der Universität Wittenberg, Teil I* (Magdeburg, 1926), amply illustrates the “new groups and ideas” and the role of the electors in their propagation (hereafter cited as Friedensburg, *Urkundenbuch*). This work also appears as volume III in the new series, *Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und des Freistaates Anhalt*. Another good treatment of the period is Friedensburg’s *Geschichte der Universität Wittenberg* (Halle an der Saale, 1917) – (cited hereafter as Friedensburg, G. U. W.).

its sister Saxon institutions, Erfurt and Leipzig, were unable to assimilate these forces.³ As a result, Erfurt slowly ossified, and when Leipzig finally reorganized it followed the Wittenberg pattern which had evolved a decade earlier.⁴ Therefore, as Friedrich Israël has stated in *Das Wittenberger Universitätsarchiv*:

Anyone who wishes to study the mighty intellectual movement from which modern Protestantism sprang needs to consider the University of Wittenberg, for to it belongs a large and, for a period, an overwhelming significance in the history of German thought.⁵

The scope of this study has, of necessity, been limited to the Theological Faculty of the University with only incidental mention of the Law, Medicine, and Liberal Arts faculties as illustrative of the change in the central dominating philosophy of the whole institution. It should be remembered that we are not dealing with peripheral changes in the curricula of a university, but with a fundamental change in the whole medieval philosophy of education. This change marked the end of an era, and the origin of the first Protestant University in Europe. This study seeks to illuminate this change in the University of Wittenberg by first describing the organization of the curriculum and the methodology and techniques employed prior to 1517; and then to indicate the changes which occurred in the wake of Luther's developing Biblical Humanism culminating in the metamorphosis which had taken place by 1536.⁶

3. Even though it championed the *via Moderna* and was broadly sympathetic toward Luther's reforms, Erfurt was unable to accept the changes that took place at Wittenberg. After the Leipzig Debate it refused to commit itself. For the reactions of Usingen and Trutvetter see E. G. Schwiebert, *Luther and His Times* (St. Louis, 1950), pp. 329-330; on Erfurt, pp. 417-426. Also *Weimar Ausgabe*, "Briefe," I, 172-175; I, 175, note 12 (cf. 186, note 23); I, 415, and note 1. See I, 407, note 7 for further sources (cited hereafter as "Briefe").

4. Duke George was violently opposed to the reforms emanating from Wittenberg, especially after the Leipzig Debate. After his death in 1539, Duke Henry initiated the reforms which were carried further under Duke Moritz under the supervision of the two prominent Leipzig professors Caspar Borner and Joachim Camerarius who followed the Wittenberg pattern. Herbert Helbig, *Die Reformation der Universität Leipzig im 16. Jahrhundert*, in *Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte* (Gütersloh, 1953), Nr. 171, 7-49, 61 ff. (cited hereafter as Helbig, Leipzig).

5. Friedrich Israël, *Das Wittenberger Universitätsarchiv, seine Geschichte und seine Bestände*, in the series *Forschungen zur Thüringisch-Sächsischen Geschichte*, Heft 4 (Halle an der Saale, 1913), 1 (cited hereafter as Israël, *Wittenberger Universitätsarchiv*).

6. The capture of the Elector in 1547 at the Battle of Mühlberg during the Schmalkaldic War ended his rule of Ernestine Saxony, for the *Kurkreis* with its electoral vote passed into the hands of Duke Moritz of Albertine Saxony.

I. THE ORIGINAL UNIVERSITY OF WITTENBERG

As is well known, the two patterns of university organization, Paris and Bologna, had been copied all over Europe for the preceding three centuries.⁷ German universities were no exception, but Wittenberg was established late enough to profit from these centuries of experience. Also in Germany the territorial Prince had greater rights and powers within his own private territory than had rulers elsewhere in Europe, and this fact must be considered in assessing the role played by Saxon princes during this era.⁸

The contributing factors which led to the founding of the University of Wittenberg in 1502 are not fully clear.⁹ The two leading roles were played by

7. Earlier institutions either copied the faculty controls of Paris or the student controls of Bologna. See "Stiftungsbrief" for Wittenberg, July 6, 1502, in Friedensburg, *Urkundenbuch*, I, 1-3, which names a whole series of universities after which Wittenberg was modelled: "Praeterea, ut ipsa universitas dignis fulcita praerogativis nulli alteri quantumbis vetustae et celebratae universitati postponatur, volumus et decernimus per presentes quod praenominata universitas necnon doctores et scolastici ac ibidem aliquam dignitatem seu gradum assumentes gaudeant et potiantur, uti, frui, gaudere et potiri possint et valeant omnibus et quibuscumque gratiis, honoribus, dignitatibus, praeeminentiis, praerogativis, privilegiis, concessionibus ac immunitatibus, favoribus et indultis ac aliis quibuslibet, quibus universitates Bononiensis, Senensis, Patavina, Papiensis, Perusina, Parisiensis et Lipsensis ac alia studia privilegiata ac doctores et scolastici sive promoti aut aliqua dignitate sive gradu insigniti gaudent aut potiuntur quomodolibet consuetudine vel de jure, non obstantibus aliquibus privilegiis, indultis, praerogativis, gratiis, statutis, ordinationibus, legibus, constitutionibus, reformationibus, exemptionibus aut aliis quibuscumque in contrarium fatientibus, quibus omnibus et singulis ex certa nostra scientia praefata animo deliberato et motu proprio derogamus et derogatum esse volumus per praesentes." For a brief discussion of the universities of the Middle Ages see Charles Homer Haskins, *The Rise of the Universities* (New York, 1923); for a more detailed discussion see Nathan Schachner, *The Mediaeval Universities* (London, 1938).

8. Although copied most closely after Tübingen, the University of Wittenberg had elements of both systems but the Paris faculty-control aspect was predominant. The appointment of the four "Reformatoren" directly responsible to the Elector was a new feature added because of too much Church control in former days when the Chancellors were often neighbouring bishops possessing considerable power. Under the concept of German Territorialism, the Prince of Ernestine Saxony, who was also an Elector, *Reichsvikar*, and *Erzmarschall* of the Holy Roman Empire, was unwilling to grant that much power to the Roman Church. For more details of the origin and extent of the power of the Elector as *Reichsvikar* see E. G. Schwiebert, "The Reformation from a New Perspective," *Church History*, XVII (March, 1948), 8, note 22; and Luther and His Times, pp. 67-95.

9. Johann C. A. Grohmann, *Annalen der Universität zu Wittenberg* (Meißen, 1801), I, 5-8 (cited hereafter as Grohmann, *Annalen*) cites a number of reasons.

Dr. Polich von Mellerstadt¹⁰ and the former Tübingen Professor of Theology, Dr. Johann Staupitz.¹¹ As was customary in that day, the new institution was officially approved by both Emperor¹² and Pope,¹³ and was granted all the

such as: 1. other German lands had universities, Electoral Saxony did not; 2. while on a trip to the Holy Land, Frederick had established scholarships for poor students to be utilized at Leipzig temporarily but intended later for his own school; 3. the interesting story of the struggle between Mellerstadt and Wimpina at the University of Leipzig. See also Friedensburg, *G. U. W.*, p. 1.

10. Dr. Mellerstadt had worked both in philosophy and medicine while teaching at Leipzig. He published his lectures in 1512, but according to Friedensburg (*G. U. W.*, pp. 46-47) they were not too original. Mellerstadt also worked on the scientific treatises of Aristotle in the belief that publications in this field held great promise. The struggle between Mellerstadt and Wimpina as described by Helbig (Leipzig, pp. 14-16) was over whether "poetry" without divine revelation might be regarded as "Holy wisdom." Helbig points out that Humanism only touched them, it failed to liberate them from their conservative scholasticism. Mellerstadt was a Thomist. He began his studies in theology while at Wittenberg and, because of his maturity, was promoted more rapidly than the ordinary student. He received the Doctorate in Theology by 1503. *Liber Decanorum Facultatis Theologicae Academiae Vitebergensis*, ed. C. E. Foerstemann (Leipzig, 1938), pp. 2ff. (cited hereafter as *Liber Decanorum*). Grohmann mentions (*Annalen*, p. 8) that this famous physician also wrote a book on morbo franco in 1500 to which Wimpina replied in 1501. Additional information may be obtained from G. Stier, *Inscriptiones Vitebergae latinae* (Wittenberg, 1856), p. 30; G. Bauch, *Wittenberg und die Scholastik*, *Neues Archiv für Sächsische Geschichte*, XVIII (1897), 342ff.; and J. Negwer, *Konrad Wimpina, ein katholischer Theologe aus der Reformationszeit*, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, ed. M. Sdrlek, VII (1909), 47ff.

11. *Liber Decanorum*, pp. 1-13, treats Staupitz's role in the University as the first Dean of the Theological Faculty in 1502 who presided over an number of promotions. He leaned toward mysticism and was an Augustinian. On May 7, 1503, he was made Vicar General of the Augustinians of the German Congregation. He was influential in bringing over 100 members of his Order to Wittenberg, 17 into the *Senat* of the Theological Faculty. Friedensburg, *G. U. W.*, pp. 47-48; Theodor Kolde, *Die deutsche Augustinerkongregation und Johann Staupitz* (Gotha, 1879); E. Wolff, *Staupitz und Luther* (Leipzig, 1927); Karl Bauer, *Die Wittenberger Universitäts-Theologie und die Anfänge der deutschen Reformation* (Tübingen, 1928). Staupitz gave up his chair as *Lectura in Biblia* on September 15, 1511, and promoted Luther to that position.

12. See note 7 above. Cf. Israël, *Wittenberger Universitätsarchiv*, pp. 96-98. The original document is in Halle written on parchment and still displaying the original seal (when the writer visited there in 1936). It was first reprinted by G. Suevus, *Academia Witebergensis ab anno foundationis 1502 ... usque ad annum 1655* (Wittenbergae, 1655).

13. The official sanction of Pope Alexander VI, February 2, 1503, written on parchment and issued by the Cardinal Legate Raimund, Bishop of Gurk, is also in

rights, benefits, immunities, and privileges common to Paris, Bologna, Leipzig, and other universities since Frederic Barbarossa's *Sicherheitsdiplom* of 1158.¹⁴ As was the practice, the official opening on October 18, 1502,¹⁵ was a gala affair attended by the Prince and many distinguished guests.¹⁶ The academic procession led the way to the Castle Church where with great ceremony the Rector and the four Deans of Theology, Law, Medicine, and Liberal Arts were installed.¹⁷ By 1508 the faculty numbered 37, a figure which remained fairly constant during this period.¹⁸ An official board or committee, composed of four *Reformatoren*, represented the Prince and exercised general supervision over the academic life and student decorum.¹⁹ Since the *Matrikel* or *Album* of the University listed a student only once at the time of his matriculation, the size of the student body cannot be established with certainty, but it was never more than approximately a thousand at any one time.²⁰ The forming of

Halle but it is poorly preserved and the seal is missing. Text in Israë'l, Wittenberger Universitätsarchiv, pp. 100–102; and Friedensburg, Urkundenbuch, I, 5.

14. Grohmann, *Annalen*, I, 28 quotes an old source of 1674. He says originally rights of students and universities go far back in history and finds the first trace in 1158 when Frederick Barbarossa gave students studying in Italy a *Sicherheitsdiplom*: "ut omnes, qui causa studiorum peregrinantur, Scholares et maxime divinarum atque sacrarum Legum Professores, ad loca, in quibus litterarum exercentur studia, tam ipsi quam eorum nuncii, veniant et in eis secure habitent," und zugleich, daß sie sich ein eigenes Forum wählen konnten, von dem sie wollten gerichtet seyn, 'si litem eis quispiam super aliquo negotio movere voluerit: hujus rei optione data Scholaribus, eos coram domino, vel magistro suo, vel ipsius civitatis Episcopo (quibus hanc jurisdictionem dedimus) conveniat.'" Cf. Schachner, *The Mediaeval Universities*, pp. 45–46.

15. Friedensburg, Urkundenbuch, I, 3–4, reprints the text of the official announcement of the opening on October 18, 1502. Also in Israë'l, Wittenberger Universitätsarchiv, pp. 99–100.

16. The *Liber Decanorum*, pp. 1 f., tells who were present and what transpired.

17. *Ibid.*

18. See Scheurl's *Rotulus* of 1507 in Friedensburg, Urkundenbuch, I, 14–16. There was a drop in the faculty between 1518 and 1523 as several members had died and could not be replaced immediately, especially in the early twenties.

19. Friedensburg, Urkundenbuch, I, 19, 22–23. Their responsibility consisted principally of their report to the Elector on the status of the University, and in the interpretation and revision of the University Statutes which they had power to alter. The statute reads: "quibus vices nostras delegamus et auctoritatem nostram damus statuta interpretandi, corrigendi, diminuendi, addendi." The academic aspects of the University were in the hands of the Rector and the four Deans.

20. C. E. Foerstemann, *Album Academiae Vitebergensis* (1841–1905), 3 vols. (cited hereafter as *Album*). The registrations totalled 1,425 during the first five years, 1,006 the next five, for a total of 2,431 registrations the first ten years. See *Album* III, 803. The number was fairly constant except for the years between 1517 and 1523 during which there was a sharp increase, only to be followed by a similar decrease.

Nations, which had often been a source of stormy student strife in other institutions, was forbidden at Wittenberg as was any type of political group.²¹

Medieval universities, the products of medieval thought, were controlled by a single, unifying philosophy which permeated all disciplines, both at the undergraduate and graduate levels. Wittenberg, like many other institutions, was dominated by the *Via Antiqua*. The *Rotulus of 1507* officially announced that even in Liberal Arts, all instruction would be given in light of the philosophy of Duns Scotus and St. Thomas and lists the courses as being taught *via Scoti* or *via sancti Thome* throughout the curriculum.²² The *Statutes of 1508* recognized this philosophy as a "divine guardianship" of the respective disciplines and further stated that the school encouraged the teaching of the scholastic doctors without preference.²³ This announcement does not mention the *Via Moderna* sponsored by Trutvetter but does list him with the Theological Faculty.²⁴ His approach failed to make any appreciable headway and he returned to Erfurt in 1511.²⁵

To those accustomed to the diversity of opinion to be found among the faculty members of a modern university, the atmosphere of a medieval university may seem puzzling at first. The key to their unanimity seems to lie in the training of the faculty. Since the age of specialization was just dawning, professors as well as students were encouraged to obtain a broad education. It was not unusual for one individual to obtain advanced degrees in several fields.²⁶

after 1521. By the time of Luther's death in 1546, the total matriculation had been 12,716, *ibid.*, p. 805. Cf. Friedensburg, *Urkundenbuch*, I, 405, where it is estimated that Wittenberg had around 800 students in 1577. In 1591 the number was almost the same, 742, *ibid.*, p. 573.

21. Friedensburg, *Urkundenbuch*, I, 20: "nacionum divisiones, parcialitates seu aliquorum conventicula, quas ipsi appellant sanctorum solemnitates, prorsus summovemus prohibemusque." Cf. Schachner, *The Mediaeval Universities*, pp. 44-45, 74-79.

22. Friedensburg, *Urkundenbuch*, I, 15.

23. *Ibid.*, pp. 19-20: "vias scholasticorum doctorum absque differencia erigimus."

24. *Ibid.*, p. 15.

25. Christoph Scheurl's *Briefbuch*, ed. J. K. F. Knaake (Potsdam, 1867), I, 124. Cf. Friedensburg, *G. U. W.*, pp. 51-53. For activities at Wittenberg as Rector see *Liber Decanorum*, pp. 3 ff.

26. The *Liber Decanorum*, pp. 1 ff., provides ample evidence of the common practice for professors to obtain training in several faculties and of the frequent shift in emphasis to other fields of interest from their original degrees. Bodenstein von Karlstadt held two doctorates and is listed with the Liberal Arts faculty in 1507 as teaching *via sancti Thome*, but he is also a *Biblicus* in Theology by that time and completed the doctorate in theology in 1510, *ibid.*, p. 9. He subsequently served 8 times as Dean of Theology prior to the fateful Wittenberg disturbances of 1522, *ibid.*, pp. 12 ff.

Mellerstadt, for example, formerly a distinguished Doctor of Medicine at the University of Leipzig and court physician, continued his studies in Theology at Wittenberg and is listed in the *Rotulus of 1507* as teaching both Theology and Medicine.²⁷ The same source lists eight professors teaching either Canon or Civil Law and five of these have *utriusque doctor* following their names indicating that they held doctorates in both fields.²⁸ From this cross-pollination it is clear how a single philosophy could dominate an entire institution.

For a better understanding of the nature of the change which occurred in Wittenberg, an examination of the methods of student promotions in Theology may provide useful material. A student in the Graduate School of Theology was expected to spend from five to seven years working toward the doctorate, even though he might already possess a Masters degree in Liberal Arts.²⁹ He must first pass through four preliminary steps. For the first, or *Biblicus*,³⁰ which could be obtained after a minimum of one year of study, the student was regarded as having sufficient background in the Old and New Testaments to teach survey courses on one book in each field. For the next step he began the study of Lombard's *Sentences*³¹ covering such themes as God and the Trinity, Angels, the Fall, and Grace, followed by the Incarnation, Virtues, Sin, the Sacraments, and Last Things. When a series of private and public examinations had sufficiently demonstrated his knowledge of this concise and clear treatise on systematic theology, coupled with sufficient dialectical skill to expound, harmonize, and defend difficult texts, he would be promoted to the *Sententiarius* indicating that he was now qualified to lecture on the *Sentences*.³²

The next series of degrees, *Formatus*, *Licentiatus*, and *Doctor*, added no new subject matter but did require greater familiarity in the exposition of the four senses of the Scriptures and increased dialectical skill demonstrated in the

27. Friedensburg, *Urkundenbuch*, I, 14-15.

28. *Ibid.*, p. 15.

29. *Ibid.*, pp. 34-35, "De promocionibus," under section six in the Theological Statutes states the general rules. Under Dean Trutvetter these were made more strict, requiring among other qualifications the Master of Arts degree before beginning studies toward the *Biblicus*. *Liber Decanorum*, p. 6.

30. Friedensburg, *Urkundenbuch*, I, 34-35.

31. *Ibid.* The *Statutes of 1508* state in detail the required subject matter for this degree and the method of faculty examination.

J. de Ghellinck, "The Liber Sententiarum," *Dublin Review* (1910), 146, 139 to 166, contains an excellent treatise on this work. The Peabody Institute Library, Baltimore, Maryland, has a well-preserved text of the same period, Pietro Lombardo, *Sententiarum libri*, IV (Venetiis, 1489). It has no title page, but contains in addition to the four volumes of text a *Distinctionum Tabula*, *Registrum*, *Prologus*, *Tituli*, and a *collectio errorum in anglia*.

32. Friedensburg, *Urkundenbuch*, I, 34-35.

so-called "circular disputation" in which the candidate stood in the centre and must defend various theses composed by both faculty and graduate students.³³

The final Doctors degree was conferred with great ceremony and celebration. There was a preliminary religious ceremony called a vespering, and the taking of an oath of loyalty to the University, the Church of Rome, and faithfulness in the exposition of the Holy Scriptures. The final act of conferral was accompanied by the ringing of the "Big Bell" on the Town Church.³⁴ The new Doctor was then formally presented a few days later to the Theological Faculty as an official member. The celebration on graduation day continued with a parade through the streets during which the jubilant students might carry the new Doctor on their shoulders much as a football hero might be honoured today. The whole occasion was concluded by a banquet at which the faculty and distinguished visitors were entertained by the successful candidate.³⁵

It was into this environment that Classical Humanism began to permeate, carried by itinerant Humanists such as Hermann von Busche, Nikolaus Marschalk, and Petrus of Ravenna.³⁶ These new ideas soon attracted groups of followers and provided both a challenging and a disturbing element to conservative Thomists like Mellerstadt and all other champions of the *Via Antiqua*; for this new spirit, with its emphasis on the study of languages and a return to the Ancients for illumination and guidance, raised doubts as to the reliability of the Greek and Latin texts then in use. Lombard's *Sentences* had produced a closed system of education. Now the new ideas and their adherents were questioning both the content and the whole technique of devising better standards through research.³⁷ As is usually the case, the students and younger faculty

33. Ibid. The descriptions of promotions in the *Liber Decanorum*, especially, pp. 4 ff. *passim* provides considerable background material.

34. M. D. Andreas Charitius, *Chronik des Wittenberger Archidiakonus* (c. 1740), p. 156, unpublished in Max Senf Collection, Wittenberg, Germany, tells the story of the bells and the nature of the occasion for which each was rung. This custom was still being followed in 1936 as applied to funerals of dignitaries and other special occasions. The *Liber Decanorum*, p. 12, "ad pulsum maioris campane congregatis" must also refer to the ringing of this bell on October 19 when Luther received the doctorate. Quite often the actual promotion took place on the day following the vespering.

35. *Liber Decanorum*, p. 16, "... deditque danda Insuper Magistris Theologie bonum prandium."

36. Friedensburg, G. U. W., pp. 54-57, 72 ff.

37. Ibid. Cf. Helbig, Leipzig, pp. 14-16, who states this wave of classical humanism came from the southwest and affected Leipzig but could not liberate the faculty. A good recent study of the Mutian circle may be found in Irmgard Hoëß, Georg Spalatin, 1485-1545 (Weimar, 1956), pp. 15-41. The impact of classical humanism seems to have been very similar on all three universities of the Saxon Lands.

members were the first to be affected by the new ideas, which they first expressed in matters of dress, and more freedom of thought and action.

Because of its liberality, the *Via Moderna* was capable of some adjustments to Classical Humanism, yet disturbing influences were everywhere evident. At Erfurt, both Usingen and Trutvetter were concerned over the growth of the Mutian circle at Gotha. At Leipzig, a bitter struggle developed between Mellerstadt and Wimpina over the role of "poetry" and became so violent that both men left Leipzig, Mellerstadt to found Wittenberg and Wimpina to found the university at Frankfurt-an-der-Oder.³⁸

Eventually such staunch advocates of the *status quo* as Mellerstadt, Karlstadt, and Amsdorf were forced to make some concessions and adopt the "Italian style" to some extent in their lectures.³⁹ In spite of this, the younger faculty members, poets, classicists, and other exponents of the new Humanism influenced the majority of students.

Yet all of this disturbance, in spite of its apparent challenge, was only on the periphery and had not come to grips with the real issue. Classical Humanism could criticize the techniques and methodology of Scholasticism, but it could not storm the citadel of the *Via Antiqua*. Here Aristotle was enthroned, interpreted *viam Scoti* and *viam Thome* to buttress the Roman Church and Canon Law, the outer breastworks of the Roman Hierarchy. This fortress could be taken only by another wave of the "new groups and ideas," the later Biblical Humanism ushered in by Martin Luther and Philip Melancthon.⁴⁰

Scholars have covered the story of Martin Luther during his formative period with such thoroughness that nothing needs to be added. Suffice it to point out, the Luther of 1512 who succeeded Johann Staupitz in the chair of *Lectura in Biblia* was an unknown monk who in no way resembled the budding Reformer of 1518.⁴¹ Trained at Erfurt and Wittenberg, Luther had travelled the typical

38. Grohmann, *Annalen*, I, 8. Cf. Helbig, Leipzig, pp. 14-15.

39. Friedensburg, *G. U. W.*, pp. 73-77.

40. Further details may be found in Schwiebert, "Triumph of Biblical Humanism in the University of Wittenberg," *Luther and His Times*, pp. 275-302. The best study for an understanding of the many forms of humanism in Europe during this period still remains Paul Joachimsen, "Der Humanismus und die Entwicklung des deutschen Geistes," *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* (Halle, 1930), VIII, 437 ff. Also see J. Huizinga, "Das Problem der Renaissance," *Wege der Kulturgeschichte* (München, 1930), pp. 126-128. For a good analysis of Luther's new exegetical techniques and their decisive role in the new Wittenberg theology see Karl Bauer, *Die Wittenberger Universitäts-Theologie und die Anfänge der deutschen Reformation* (Tübingen, 1928). For other German evaluations Ernst Wolf, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 47 (1928), 435-436; E. Stracker, *Historische Zeitschrift*, 146 (1932), 551-555.

41. Because of the voluminous literature on this period, an exhaustive list is not

way of Lombard's *Sentences* and other methods of scholastic exegesis.⁴² No particular mention is made of his promotion to the doctorate which would indicate that he did not stand out above his fellow students.⁴³ Nor is there any evidence in the *Liber Decanorum* or the official reports to the Elector prior to 1517 which reveals any change in the curriculum of Wittenberg, either in courses offered or in the method of instruction.⁴⁴

Research has established that between 1512 and 1517, while lecturing as an obscure young professor, Martin Luther without being fully aware of the change became a Biblical Humanist and developed a new type of Biblical exegesis which forced him into a thorough study of Greek and Hebrew as the keys to the Scriptures and the Fathers.⁴⁵ The "Tower Discovery" was but one

possible, but for the more significant works consult Schwiebert, *Church History*, XVII (March, 1948), 14-16, notes 59-75; Luther and His Times, chap. IX, notes 1-78.

42. D. Martin Luthers Werke, kritische Gesamtausgabe, ed. by J. K. F. Knaake, et. al. (Weimar, 1883 ff.). Volume IX contains the marginalia of Luther. For a good study of these notes see Herbert Rommel, *Über Luthers Randbemerkungen von 1509-1510* (Kiel, 1930), pp. 10-72, which indicates how far Luther had advanced both as a linguist and an exegete.

43. The account by M. Johann Mathesius, *Dr. Martin Luthers Leben* (St. Louis, 1883), p. 9, makes the claim that Mellerstadt was quite impressed by Luther's use of the Apostolic writings and the Prophets during his examination for the doctorate, but the facts would not appear to support this claim. There is no evidence in the *Liber Decanorum*, p. 12, although it does occasionally mention outstanding performances of candidates. At that time Luther was still following the scholastic techniques, which the conservative Mellerstadt no doubt approved. Melancthon's biography of Luther also inclines toward the Mathesius view, *Corpus Reformatorum*, VI, 160. Both of these accounts are good examples of the tendency of later historians to confuse their later perspective with the original *Zeitgeist*. H. Boehmer, *Der junge Luther* (Stuttgart, 1951), 4th Edition, ed. H. Bornkamm, p. 133, cites the following evidence. In the summer of 1514 a Benedictine monk, Paul Lange, was visiting eastern German universities to gather materials for a new edition of Trittenheim's *Schriftstellerlexikon*, a kind of *Who's Who* for that day. He was seeking not only already famous men but also the younger faculty members who in the eyes of their contemporaries were likely to become the future leaders, the *vir inluster*. He did not even hear of Martin Luther. It may also be noted that, according to the *Liber Decanorum*, pp. 16-19, Luther was dean only twice prior to 1517, but was elected to that office continuously from 1535 to 1546, *ibid.*, pp. 30 ff.

44. According to the *Liber Decanorum*, pp. 12 ff., the examinations and disputations continued. The elector checked the courses offered from 1516 to 1518 a number of times, *Friedensburg, Urkundenbuch*, I, 74 ff., where *viam Scoti* and *viam Thome*, pp. 77-78, still appear with courses offered in liberal arts, while Luther is the only theological professor lecturing on the Bible.

45. *Friedensburg, G. U. W.*, pp. 97-111; Schwiebert, *Luther and His Times*, pp. 278-302; and Karl Bauer, *Die Wittenberger Universitäts-Theologie und die*

incident and the Ninety-five Theses but an historical accident in the larger panorama which was unfolding.⁴⁶ But this accident forced the young professor into an arena which soon became a world stage upon which he was constantly forced to re-examine his ground.⁴⁷ From this time on, the historical climate underwent a rapid change. His Biblical Humanism forced Luther to conclude that Aristotle must go, and with him the whole philosophy and methodology of Scholasticism which would require a drastic revision of the university curriculum.⁴⁸ In two years' time the conservative Thomists and Scotists were won over to the new exegetical approach and the Elector was being strongly urged to revise the curriculum purging it of scholastic methodology and introducing Biblical Humanism.⁴⁹

The more Luther searched the New Testament and the Patristic literature the greater became the contrast between Aristotle and the *Via Antiqua* on the one hand, Christ and the New Testament on the other. On this foundation he was ready to carry the battle right into the citadel. By May 18, 1517, he wrote to a humanist friend at Erfurt:

Our theology and St. Augustine are continuing to prosper and reign in our university through the hand of God. Aristotle, who is declining daily, is riding for a fall which will end him forever. It is remarkable how lectures on the *Sentences* are despised

Anfänge der deutschen Reformation (Tübingen, 1928) for explanations of how Luther developed his new exegesis and later won over the Wittenberg faculty to his point of view.

46. At the Aarhus meeting of Luther scholars in the summer of 1956 it was generally agreed that too much emphasis had been placed on Luther's Tower Discovery, which was in reality only one of a long series of events brought about by his inner soul-struggle. He was drawn closer to the Bible and its importance through Erfurt's *via Moderna* and to the study of Languages through the classical humanism of John Lang. After 1517 he was driven still deeper into the Scriptures by the attacks made upon him from all quarters until he grew into the mature theologian of later years. No single event, therefore, can be given primary meaning. In his own words, he was like a "blind horse whom God led onward and upward" (H. Boehmer, *Luther in Light of Recent Research* [New York, 1916], p. 85).

47. In this instance also it is wrong to assume that Luther nailed the Ninety-five Theses to the door of the Castle Church to start a Reformation. A careful reading of the announcement shows they were intended as a means of clarification of these points by academic debate. For a fuller account see Schwiebert, *Luther and His Times* pp. 303-330, 794-799.

48. Dr. Martin Luthers Briefwechsel, ed. E. L. Enders and G. Kawerau (Stuttgart and Leipzig, 1884 ff.), I, 86; "Briefe," I, 88-89. This letter to John Lang was really directed toward trying to win his old Erfurt teachers, Trutvetter and Usingen, away from Aristotle. Cf. G. Plitt, *Jodocus Trutvetter von Eisenach* (Erlangen, 1876), p. 57. Also Friedensburg, *G. U. W.*, pp. 126, 131 ff.

49. Enders, I, 168; "Briefe," I, 153-154; Friedensburg, *G. U. W.*, p. 111.

no one can get an audience unless he proposes to lecture on this theology, that is, the Bible, St. Augustine, or some other Father.⁵⁰

Only a year later Philip Melanchthon delivered his famous *Antrittsrede* in the Castle Church at Wittenberg in which he condemned Scholasticism and predicted the course of future events.⁵¹ He and Luther soon joined forces in promoting the new exegesis and urging curriculum reform. Though one was in Liberal Arts and the other in Theology, the close relationship in their work is reflected in the letter of the Swiss student Thomas Blaurer to his brother in 1520:

I recently confessed to Luther who had warned us to attend Communion. Formerly we confessed to Melanchthon who has given himself entirely to the study of the Holy Scriptures to which he is trying to lead the students. The result is that there are practically no students in Wittenberg who do not go around with the Bible in hand, a fact which has even impressed me. Luther is lecturing on the Psalms, while Philip is treating St. Paul. Melanchthon is, so to say, Luther's travelling companion in Christ. The same enthusiasm unites the two, the same reliability as scholars, the same working together in all undertakings and teachings.⁵²

Before Luther went to Worms in 1520 the whole University program had undergone a fundamental change.⁵³ The *Sentences* were no longer required for promotions,⁵⁴ the entire field of Canon Law had been abolished,⁵⁵ Aristotle as

50. "Briefe," I, 98-99; Enders, I, 100-101.

51. F. Myconius, *Historia Reformationis vom Jahr Christi 1517 bis 1542*, ed. E. S. Cyprian (Leipzig, 1718), p. 27. Melanchthon had a very unusual background with John Reuchlin, his uncle, as early tutor. He was a prodigy at both Heidelberg and Tuebingen, completing his Masters degree by the age of 15. For his arrival at Wittenberg read "Briefe," I, 193, note 3; Grunenberg "Druck," *Supplementa Melanchthoniana*, VI, 1, 49; Friedensburg, G. U. W., pp. 115-118.

52. Martin Luther (Atlantis Verlag, Berlin, 1933), pp. 98-99. Blaurer's brother Ambrosius was later the reformer in Constance. Cf. Friedensburg, G. U. W., p. 152.

53. For changes in the University see Friedensburg, *Urkundenbuch*, I, 85-109. Cf. Friedensburg, G. U. W., pp. 112-127.

54. Enders I, 227. Cf. Melanchthon in *Statutes of 1533*, Friedensburg, *Urkundenbuch*, I, 156, for why it was dropped.

55. On the burning of the Canon Law in 1520 see Weimar Ausgabe, VII, 153, for a general account; "Briefe," II, 234-235, especially note 2; Spalatin's report in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, ed. Th. Brieger et al. (Gotha, 1877 ff.), II, 122; Weimar Ausgabe, "Tischreden," V, 6471. On the *Corpus iuris canonici* see Ernst Schaefer, *Luther als Kirchenhistoriker* (Gütersloh, 1897), pp. 193-205; Dr. Martin Luthers *sämmtliche Werke* (Erlangen, 1826 ff.), LX, 372 ff.; Weimar Ausgabe, VII, 183-186, for Melanchthon's account. Henning Goede had been teaching this subject, but after his death the courses were not continued by Justus Jonas. For the impact of the discontinuance of these courses on the Law College see Friedensburg, *Urkundenbuch*, I, 91 ff., 175-176. The *Landeskirchenrecht* was later substituted, Friedensburg, G. U. W., p. 143.

interpreted by the scholastics in Ethics, Philosophy, and Metaphysics had been abandoned. In their stead were introduced new courses emphasizing a return to the study of Greek, Latin, and Hebrew, the Classics, and Natural Science.⁵⁶

The events at Worms in 1521, followed by Luther's captivity in the Wartburg,⁵⁷ had their repercussions on Wittenberg as an academic institution. Karlstadt, carried away by the mob spirit evident in the disturbances at Wittenberg, dropped all academic promotions while Dean of the Theological Faculty.⁵⁸ Enrolment declined sharply due both to the excesses of the *Bilderstürmen* and the withdrawal of support by the Catholic princes.⁵⁹ A degree of normalcy was achieved with Luther's return in March 1522, but much damage had been done and the school was in peril of disintegration.

In 1523 Philip Melanchthon became Rector and introduced additional basic changes in the curriculum, throwing out the last vestiges of Scholasticism.⁶⁰

56. Friedensburg, *Urkundenbuch*, I, 100; Enders, I, 170.

57. Although hidden in the Wartburg, Luther maintained close contact with events in Wittenberg and became increasingly concerned until he finally returned in spite of his Prince's wishes lest his whole cause be lost. For an account of the "Wittenberg disturbances," see Schwiebert, *Luther and His Times*, pp. 535-550, and notes 1-73, pp. 834-837.

58. *Liber Decanorum*, p. 27. Karlstadt stated the opinion that, according to Matthew 23, no one should be called a Master except the Lord. See Luther's note, *ibid.*, note 1. Promotions were not reinstated until 1533, *ibid.*, p. 28, under John Frederick.

59. For the impact of the Edict of Worms on student enrolment see Album, III, 804; Schwiebert, *Luther and His Times*, pp. 603 ff., is based on a detailed analysis of student *Matrikel* entries. In 1520 the total matriculation was 552; by 1522 it was about 200. Of the 552 students in 1520, over 200 were from Catholic lands which later supported the Emperor's Edict. For example, 83 students were from Meissen in the territory of Duke George who later posted placards throughout his lands forbidding attendance at Wittenberg on pain of death. Matriculations from Meissen continued to decrease to only 8 in 1530, but after his death in 1539 the enrolment in 1540 was 43 and it had risen to 84 by 1550 under the rule of Henry and Moritz. For the counter reformation in Duke George's University of Leipzig see Helbig, *Leipzig*, pp. 29 ff. Here is also the tragic story of Mosellanus who might have accomplished for Leipzig what Melanchthon did for Wittenberg, but instead died frustrated and broken at the age of 31. Helbig's account of the *Pfaffenstürmen* is overdrawn, however, as he does not seem to know about the withdrawal of student support by the conservative princes after 1521.

60. On the curriculum changes see Friedensburg, *Urkundenbuch*, I, 124, and 128 to 130. Melanchthon became rector on October 18, 1523, when only 76 students matriculated, Album, III, 804. He had written to Spalatin early in 1523, and again in July, warning him of the pressing need for reforms in the curricula of the University, *Philippi Melanchthonis Opera, Corpus Reformatorum*, ed. C. G. Bretschneider and H. E. Bindseil (*Halis Saxonium*, 1834 ff.), I, 604 ff. and

establishing an improved *Pedagogium*,⁶¹ and instituting *Rhetoren* in the two principal dormitories.⁶² These changes were codified three years later in the Philosophical Statutes of 1526 in which Melanchthon's basic convictions are very evident:

The brilliant student who has been properly instructed in the Arts here outlined is, indeed, well prepared to interpret Sacred Literature and to administer public justice. For how shall anyone who wishes to be versed in theological literature reach conclusions from the materials in the sacred volumes if he is ignorant of the languages and does not grasp the figures of speech? How can he expound sacred dogma without a mastery of the correct method of exegesis, or if he is unable to understand the context of these treatises?⁶³

It is clear that both Luther and Melanchthon regarded the mastery of Latin as absolutely essential for any career, while in Theology, eloquence and a knowledge of Greek and Hebrew were regarded as the *sine qua non* for the Doctor of Theology.⁶⁴

II. THE FIRST PROTESTANT UNIVERSITY

The drastic fundamental changes in underlying philosophy which ushered in the complete revision of the university curricula were clearly evident in the new Statutes issued between 1533 and 1536. These changes could not have been introduced without the approval of the reigning Prince. The viewpoint of the Elector John is clearly expressed in his Will drafted in 1529:

It is necessary to have clergymen and preachers mighty in defending the Word of God and maintaining its purity, especially in these recent times when confusion and misfortune appear to increase daily. It is necessary to have experienced jurists to maintain the secular realm ... Therefore, we sound this solemn warning to our dear

616 ff. The official request to the elector followed stating which courses should be dropped and which added, *ibid.*, document 122. G. Bauch, *Die Einführungen der Melanchthonischen Declamationen*, pp. 10-14; Friedensburg, G. U. W., pp. 159 ff. for background material.

61. Friedensburg, *Urkundenbuch*, I, 128, document 130. Bauch, *Die Einführungen der Melanchthonischen Declamationen*, pp. 16-17. Declamations and Disputations were restored, the former being in the form of classical recitations in Latin and Greek, the latter with a completely new content.

62. Friedensburg, *Urkundenbuch*, I, 127, reads: "zwen retores in die collegien," of which there were two; *ibid.*, I, 138, October 11, 1525, assumes they are each being paid 30 Gulden annually, and adds: "uber die vorige zulegung noch dreißig gulden den rethoren zulegen wold."

63. *Ibid.*, pp. 146-147, is a very vital document, for it states in considerable detail how students are to be introduced to the curriculum.

64. *Ibid.*

son and his loved ones. Their father kindly but most emphatically directs them to uphold the institution of higher learning at Wittenberg regardless of cost or energy, especially to the praise of Almighty God, because in recent times there has again arisen in that place the rich saving Grace of His Word.⁶⁵

His son, John Frederick, who succeeded his father in 1532, so faithfully and energetically executed his father's directive that he became known as the "second founder."⁶⁶ He visited Wittenberg in June 1533 at which time he attended four promotional ceremonies for the Doctorate conducted according to the new methods.⁶⁷ He completely endowed the University,⁶⁸ and gave official sanction in the Statutes issued between 1533 and 1536 to the many innovations introduced by Melancthon and Luther.

65. Friedensburg, *Urkundenbuch*, I, 183.

66. Schwiebert, "Remnants of a Reformation Library," *The Library Quarterly*, X (October, 1940), 523, note 163. G. Berbig, "Vita Georgii Spalatini ex ipsius ἀντογράφῳ descripta M.D. XXXIV," *Quellen und Darstellung aus der Geschichte des Reformationsjahrhunderts* (Leipzig, 1908), V, 27. For reasons, Friedensburg, *Urkundenbuch*, I, 167-184; also M. J. C. Mylius, *Memorabilia Bibliothecae Academicæ Ienensis* (Ienae et Weissenfelsae, 1746), pp. 2-3, note (aa).

67. *Liber Decanorum*, pp. 28-30. This account tells that the new elector John Frederick and his wife Sybilla visited the university on June 16, 1533. The dean of the Theological Faculty was Justus Jonas. In a private meeting, Luther expressed to John Frederick the conviction that the granting of degrees and disputations should be reintroduced at Wittenberg, which view the elector accepted after some discussion. Luther mentioned that the distinction helped the Church and added that three candidates were then worthy of the doctorate, Caspar Cruciger, Johannes Pomeranus (Bugenhagen), and Johann Aepinus; and that Nicholas Glass was ready for the *Licentiatus* degree. The Elector agreed that they be promoted while he was present. Melancthon formulated the theses for testing the candidates, treating faith, the church, tradition, and human literature, which covered broad fields of the new University *Statutes of 1533*, also drafted by Philip Melancthon. The occasion on June 17 was a festive one attended by many nobles who occupied the front rows in the Castle Church for the disputations. Melancthon conducted the vesperring and Luther presided over the disputations. The dean, Justus Jonas, conferred the degrees. The whole ceremony required approximately three hours. The account adds that the Prince and his retinue were so interested that they remained for the entire proceedings. This was an important milestone for the University of Wittenberg, for academic degrees were essential to the future of higher education.

68. Israël, *Wittenberger Universitätsarchiv*, pp. 66-68, 112-113, outlines the successive incorporations of the *Stift* of the Castle Church and its vast resources with the University. See also Friedensburg, *Urkundenbuch*, I, 17, 136-145, 167-187; Grohmann, *Annalen*, I, 46 ff. For the value of the Goldgulden used in these sources see Friedensburg, *Urkundenbuch*, I, 16, note 1. For an evaluation in terms of about 1940 values see Schwiebert, *Luther and His Times*, pp. 257 ff. The dollar value would today be double the amounts there given. The school was well financed.

Although the framework of a typical medieval university appeared unchanged as a result of the Statutes of 1533 and 1536, the underlying philosophy was very different. For the Theological Faculty it was pointed out that the guidelines were those established by the *Augsburg Confession*.⁶⁹ The University desired to uphold the "true and perpetual teachings of the Catholic Church of God," and to oppose all errors condemned at Nicea, Constantinople, Ephesus, and Chalcedon.⁷⁰

The faculty in Theology was to consist of three full-time professors and the Town Pastor.⁷¹ Lectures in both the Old and New Testaments would use the modern grammatical, historical, and archeological disciplines to establish the original meaning. Emphasis would be placed on Paul's Epistle to the Romans, the Gospel of St. John, Genesis, the Psalms, and Isaiah, because these books covered the basic teachings of the Bible. The other Epistles of Paul and of Peter and John were also covered by the regular lecturers. The Town Pastor lectured on Matthew, Deuteronomy, and the Minor Prophets.⁷²

The several steps toward the Doctorate still remained, with the exception of the *Licentiatus*, but the candidate had undergone a very different training.⁷³ He had a thorough knowledge of Latin, Greek, and Hebrew gained from the

69. Friedensburg, *Urkundenbuch*, I, 154, reads: "... volumus puram evangelii doctrinam, consentaneam confessioni, quam Augustae anno 1530 imperatori Carolo exhibuimus, quam doctrinam certo statuimus esse verum et perpetuum consensum catholicae ecclesiae dei, pie et fideliter proponi, conservari et propagari." But there is no evidence that either the Wittenberg faculty or the Princes regarded "consensus of the Catholic Church of God" as any other than the one of the Apostles and the Fathers, and they, therefore, did not regard themselves as having founded a new Lutheran church. Melancthon always uses such expressions as "our churches" which implies individual congregations. Cf. Elector John's Will, *ibid.*, p. 183, and John Frederick's evaluation of Luther's Gospel restoration, *ibid.*, p. 173.

70. *Ibid.*, I, 154.

71. Several proposals were made to the elector, see *ibid.*, I, 162-169, documents 184 and 189, which mentioned members of the Theological Faculty. One document lists five professors, Luther, Melancthon, Cruciger, Jonas, and Bugenhagen in that order. The actual Statutes of 1536, however, designate only four, *ibid.*, pp. 174-175. An added stipulation in October 1538 frees both Luther and Melancthon from rigid schedules, *ibid.*, pp. 203-209. In the case of Luther it is pointed out that even though he was not bound by a specific schedule, except "sovil er selbst gutwillig thun kan und will," nevertheless, he is to be commended for setting an example for the others. During the year from September 29, 1538, to the following September, Luther as dean presided over 54 disputations, while Melancthon participated in 17 by providing the opposing arguments for the disputants, *ibid.*, p. 202. Of Melancthon's schedule the source states: "Magister Philipp Melancthon ist zu nichts verbunden als was er gutwillig und ohne Schädigung seiner Gesundheit übernehmen will," *ibid.*, p. 207.

72. *Ibid.*, I, 174-175.

73. *Ibid.*, I, 156.

Pedagogium, from the *Rhetoren*, and courses in the Classics.⁷⁴ He was expected to have some knowledge of science, and even psychology. And he must have developed eloquence in Declamations and Disputations in Liberal Arts.⁷⁵

Although the outward steps toward the doctorate still appeared to be the same, the content of the Disputations was also very different. The candidate must now defend his interpretations of the Bible on the basis of original exegesis. For the *Biblicus* the explanations were drawn from Romans and parts of St. John, instead of Lombard's *Sentences*. For the *Sententiarius* the candidate was expected to know all of Christian doctrine and be prepared to explain any of the teachings of St. Paul as well as to expound on the Psalms and the Prophets. The *Formatus* candidate was required to demonstrate his ability as a theologian in a public Disputation. To gain promotion to the coveted Doctorate the candidate must not only display satisfactory mastery of the Bible, eloquence, and some knowledge of related disciplines, he must also possess certain qualities of character which made him qualified as a leader in Christ's kingdom and as a future teacher of Christian doctrine.⁷⁶

In the faculties of Law and Medicine an equally different way of teaching and spirit would be found. Canon Law had been dropped by 1520 and a new *Landeskirchenrecht* was already being taught by one faculty member. Three others were still teaching the standard courses from the Code of Justinian: Old and New Digests, the Code, and the Institutes.⁷⁷ The Law Faculty also served

74. *Ibid.*, I, 146-147. Cf. notes 79 and 80 below.

75. The *Statutes of 1536*, *ibid.*, I, 177-178, are very strict on both disputations and declamations. The upper faculties were required to dispute four times yearly for which they were paid two Gulden if they presided and one if they participated, *ibid.*, I, 193. The declamations were limited to fields best suited to memorization and recitation, which included the fields supervised by the *Rhetoren*, the lecturers in Greek and Latin Classics. Heavy fines were imposed should they fail to participate, increasing to as much as 4 Gulden in Theology, *ibid.*, p. 204.

76. Friedensburg, *Urkundenbuch*, I, 156. Melancthon recommended that the practice of vespering be omitted in the promotion to the doctorate: "In doctoratu omittantur ineptiae vesperiarum." This semireligious, semiacademic service was a remnant of the Catholic practices. In its stead the candidate should be made aware of his responsibilities upon being entrusted with the interpretation, explanation, and judgments of the doctrines of heaven.

77. *Ibid.*, I, 175-176. According to A. G. Cicognani, *Canon Law* (Philadelphia, 1935), pp. 35-40, the *Corpus Juris Civilis* was divided into four areas: 1. The Institutes, composed of four books, subdivided into titles and paragraphs; 2. The Digest, composed of 50 books, subdivided into titles and fragments; 3. The Justinian Code, divided into 12 books subdivided into titles and leges; and 4. The Novels, enacted by the Emperor after the existence of the Code. The discontinuance of the Canon Law, which covered many areas now regarded as belonging to the realm of Civil Law, created a problem for Protestant Princes. After Luther

on the Elector's *Hofgericht* in Wittenberg and on other special legal cases, therefore, the training in Law was expected to be practical and useful to the Prince in the enforcement and improvement of the Law of his lands.

Medicine which had not been in great favour earlier now began to assume a more professional aspect. The writings of Hippocrates, Galen, Rhazes, and Avicenna were still being taught by two professors while a third lectured on anatomy. Exactly when this subject was introduced can not be established, but Grohmann in his *Annalen* states that by 1580 students were not only expected to dissect bodies, but were also required to demonstrate by actual visual tests the mastery of their field.⁷⁸

The Statutes of 1536 also indicated recognition of the fact that all graduate study is dependent upon the quality of undergraduate training of the student. The Liberal Arts program, therefore, also underwent a fundamental change. Here, too, it was the distinguished Melanchthon who laid the foundations. Paulsen says, "Melanchthon was the soul of the University of Wittenberg."⁷⁹ He realized that the study of languages and the Classics alone was not sufficient, and he began to read all the Greek and Roman writers to determine what might be used toward preparing students to grasp the graduate courses. He then produced such superior texts in Greek grammar, Latin grammar and syntax, rhetoric, psychology, physics, mathematics, and ethics that his books were used in European universities for nearly a century.⁸⁰ He made new translations of Cicero, Tacitus, Sallust, Quintilian, Virgil, Ovid, Demosthenes, and Pindar. He made partial translations of Thucydides, Xenophon, Plutarch, Homer, Hesiod, and Ptolemy. He was interested in astronomy, geography, history, and natural science, and translated 18 dramas by Euripides. Although not much interested in Music, he held Poetry in high esteem.⁸¹

Melanchthon believed, with Quintilian, that an eloquent speaker presupposed a good and noble character. Therefore, any student who lacked prudence and wisdom was not properly prepared. Grammar and languages unlocked knowledge dialectics gave it substance and form, while rhetoric added the final touch of attractive and desirable shape.⁸² This thorough preparation was needed for all fields of learning, but most of all, this learning should be placed in the

burned the Canon Law in 1520, the Law Faculty under the leadership of Justus Jonas undertook to fill the vacuum, especially in such areas as marriage, inheritance, and other social problems. A study has recently been done by a professor of law at the University of Munich, Johannes Heckel, "Das Decretum Gratiani und das Deutsche Evangelische Kirchenrecht," *Estratto da Studia Gratiana*, III (Bonn, 1955), 485 ff.

78. Grohmann, *Annalen*, I, 118.

79. Friedrich Paulsen, *Geschichte d. gelehrten Unterrichts* (Leipzig, 1919), II, 228.

80. Ferdinand Cohrs, *Philipp Melanchthon, Deutschlands Lehrer* (Halle, 1897), pp. 44-46.

81. *Ibid.*, pp. 31-47.

82. *Ibid.*, pp. 9-10.

service of restoring the Gospel through the means of a superior clergy.⁸³ All of this philosophy was reflected in the revised curricula throughout the university and was the joint effort of Luther, Melancthon, Jonas, Bugenhagen, and other leading figures on the faculty.⁸⁴

CONCLUSION

The original University of Wittenberg was a typical medieval institution in which Aristotle as interpreted by the *Via Antiqua* dominated all the faculties. The invasion of "new groups and ideas" of Classical Humanism made certain external changes, but they were unable to change the basic spirit and content of the courses being offered. With the development of Biblical Humanism, a second wave of "new groups and ideas" altered the very heart of the University and the New Gospel movement which resulted changed the entire institution under the leadership of Luther and Melancthon. Aristotle, Scotism, Thomism, and Canon Law were routed, and replaced by a whole new subject matter and methodology. The new pattern of education which evolved was formalized by the Elector John Frederick in 1536 and was widely copied in other German universities, notably Jena, Halle, and Erlangen in later centuries. Thus, the transformation of Wittenberg marked the disappearance of the medieval university and the emergence of the first modern university of Germany and of the western world.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Wittenberger Universität war in der Form, wie sie Kurfürst Friedrich der Weise 1502 gegründet hatte, eine typisch mittelalterliche, nach älteren Vorbildern gestaltete Institution; beherrscht wurde sie durch die *via antiqua*. Der Einbruch des klassischen Humanismus verursachte in Wittenberg nicht weniger Unruhe als in Erfurt und Leipzig; obwohl die Studenten und jüngeren Professoren diesen „neuen Gruppen und Ideen“ anhängen, vermochte der klassische Humanismus jedoch nicht, die Aristoteles-Interpretation der *via Scoti* und *via Thomae* zu entthronen. Die Sentenzen des Petrus Lombardus

83. Ibid., p. 8. The Elector John Frederick was well aware of the singular role played by Philip Melancthon for he mentions Melancthon side by side with Luther whom he recognizes as having brought about real Christian understanding through the restoration of the Gospel. But the necessary tools in Latin, Greek and Hebrew were provided with unusual "furtreffliche geschicklichkeit und vleis des hochgelarten unsers auch lieben andechtigen, ern Philippi Melancthonis zu furderung rechts und christlichs vorstands der hailigen geschrift und aller andern guten kunsten in berurter universitet erwachsen lassen ...," Friedensburg, Urkundenbuch, I, 173 from the *Statutes of 1536*.

84. *Liber Decanorum*, p. 28, relates that the Elector summoned these men to advise him on reorganization of the University and revision of its statutes. They seem to have been his most trusted professors.

bildeten die Richtschnur für die Kandidaten der Theologie; bezüglich Martin Luthers lagen die Dinge, als er 1512 promovierte, nicht anders.

Die zweite Welle „neuer Gruppen und Ideen“ war von ganz anderer Art und imstande, die aristotelische Schanze mittels eines biblischen Humanismus zu erstürmen, der Griechisch und Hebräisch als Mittel gebrauchte, um die Lehren Christi und der Apostel durch eine neue, grammatikalisch-historische Auslegungsmethode wiederzugewinnen. Nachdem Luther diesen neuen Pfad beschritten hatte, gewann er die ganze Fakultät für seine Ansicht, daß Aristoteles, die *via antiqua* und die Sentenzen verschwinden und durch die neue Methode ersetzt werden mußten. Melanchthon unterstützte ihn dabei geschickt; die durch die beiden in das Curriculum hineingebrachten Neuerungen erhielten feste Form in den offiziellen Statuten von 1533.

1536 wurde die Wandlung der Wittenberger Universität abgeschlossen; aus einer mittelalterlichen Institution, die sie in den Jahren 1502–1517 gewesen war, hatte sich eine moderne protestantische Hochschule entwickelt, die sich von den Universitäten des 19. Jahrhunderts nicht allzusehr unterschied.

Georg Spalatins Traktat „De Sacramento Venerabile Eucharistiae et de Confessione“ vom Jahre 1525

von Irmgard Höß

Die Darstellung der theologischen Entwicklung Spalatins, die ich in meiner Biographie¹ gegeben habe, bedarf noch einer vertiefenden Ergänzung, denn ihr fehlte mit der Kenntnis des Traktats über das Altarsakrament und die Beichte von 1525 ein wichtiges Zwischenglied. Dieses zu geben, soll mit der Interpretation dieser Schrift und ihrem Vergleich mit Luthers Lehre versucht werden².

Diese früheste aus Spalatins Feder stammende zusammenfassende Darstellung seiner unter Führung Luthers gewonnenen neuen theologischen Erkenntnisse findet sich in dem vielbenutzten Codex Gothensis B 26³, der 1956 zusammen mit den übrigen umfangreichen Handschriftenbeständen der Landesbibliothek Gotha aus der Sowjetunion, wo sie sich seit dem Ende des zweiten Weltkrieges befunden haben, an seinen alten Standort zurückgekehrt ist⁴.

1. I. Höß, Georg Spalatin 1484–1545. Ein Leben in der Zeit des Humanismus und der Reformation. Weimar 1956.

2. Auf Literaturhinweise wird im übrigen bewußt verzichtet; verwiesen sei jedoch auf die mit reichen Literaturangaben ausgestatteten Artikel über Abendmahl (dogmengeschichtlich: H. Graß und dogmatisch: E. Sommerlath) und Bußwesen (in der christlichen Kirche: P. Meinhold) in: RGG I³ (1957), Sp. 21–40 und 1544–1554.

3. Cod. Goth. B 26, Bl. 157'–168' (Zählung nach der Bleistiftfoliierung in der unteren rechten Ecke, die der ungenauen Tintenfoliierung vorzuziehen ist).

4. Die Wiedereröffnung der Landesbibliothek Gotha erfolgte am 21. Mai 1957. Vgl. Das Hochschulwesen 5 (1957), S. 339 ff.

Die 247 beschriebene Blätter umfassende Handschrift enthält eine Abschriftensammlung von Briefen zumeist des Erasmus, Luthers, Spalatins, Melanchthons sowie von theologischen Gutachten und Traktaten des gleichen Kreises von Humanisten und Reformatoren. Da das Titelblatt Veit Warbeck als den Empfänger eines anlässlich der Feier seines ersten Meßopfers im Jahre 1519 ihm von Kurfürst Friedrich dem Weisen übersandten und von Spalatin übergebenen Geschenkes nennt, der überwiegende Teil der Briefe Spalatins an Warbeck gerichtet ist und zahlreiche andere Schriftstücke direkt oder indirekt mit ihm in Verbindung zu bringen sind, konnte es nicht zweifelhaft sein, daß die Sammlung zumindest in Warbecks Auftrag angelegt worden sein muß. G. Mentz, der aus ihr zur Ergänzung der schon von Spalatins erstem Biographen⁵ zum Abdruck gebrachten Schriftstücke die Briefe Spalatins an Warbeck veröffentlicht hat⁶, war der Meinung, daß der von einer Hand geschriebene Band nicht von Warbeck selbst geschrieben worden sei. Ein Vergleich mit Handschreiben Warbecks aus dem Ernestinischen Gesamtarchiv im Landeshauptarchiv Weimar⁷ – der allerdings keine lateinischen Schriftstücke einbeziehen konnte, da sich solche von Warbecks Hand in Weimar nicht fanden – ließ mich jedoch zu der gegenteiligen Überzeugung gelangen: das Schriftbild des Gothaer Codex weist die typischen Züge der Schrift Veit Warbecks auf.

Für die Entstehungsgeschichte des Abendmahlstraktats gibt Spalatins Widmungsbrief an Herzog Franz von Braunschweig und Lüneburg vom 24. April 1525 aus Lochau einige Anhaltspunkte⁸. Der Verfasser bezeugt darin, daß er, von Kurfürst Friedrich von Sachsen als Beistand herangezogen, es für seine Aufgabe gehalten habe, für den Empfänger des Briefes knappe Lehrsätze zusammenzustellen, wie das heilige Sakrament am besten empfangen werde, und sie ihm als Enchiridion zu übersenden.

Die Schrift ist also in den Wochen entstanden, in denen der auf den Tod erkrankte Kurfürst sich außerordentlich stark mit religiösen Fragen beschäftigte und Spalatin das Ziel seiner seelsorgerlichen Aufgabe vor allem darin sah, seinen Herrn zum Empfang des Sakraments unter beiderlei Gestalt zu veranlassen. In der Passionszeit hatte Friedrich seine Einwilligung zur Abhaltung der deutschen Messe an seinem Hofe erteilt und an Ostern – 16. April – waren zum erstenmal auch die Worte der Wandlung deutsch gesprochen worden⁹. Die Sakramentsschrift Spalatins steht mithin in einem sehr engen Zusammenhang mit seinen Pflichten als Beichtvater und Seelsorger seines Landesherrn. Sie ist

5. Christian Schlegel, *Historia Vitae Georgii Spalatini* ... Jena 1693.

6. Georg Mentz, *Die Briefe G. Spalatins an V. Warbeck nebst ergänzenden Aktenstücken*. In: ARG 1 (1903/04), S. 197–246.

7. LHA Weimar Reg E fol. 33 a, Fasz. 66 VII, 2, Bl. 26–28 (1521); Reg O 378 (1524); Reg Mm 561 (1527); Reg O 141 (1532); Reg Rr S. 1–316, Nr. 2099 (1533/34).

8. Cod. Goth. B 26, Bl. 156'–157.

9. Vgl. I. Höß, Spalatin, S. 277 ff.

mit Friedrich dem Weisen offenbar enger verknüpft als mit dessen Neffen, der zwar Empfänger der Schrift war, aber zugleich auf das Vorbild des Kurfürsten verwiesen wurde, wenn er aufgefordert wurde, in seinen Bemühungen um das Evangelium fortzufahren und sich dadurch seines Oheims würdig zu erweisen.

Ein Vergleich mit Spalatins späteren, auf das Abendmahl eingehenden Abhandlungen macht deutlich, daß diese frühe Schrift die theologisch am tiefsten fundierte ist. In ihr steht nicht – wie 1543¹⁰ – das Anliegen des Historikers voran; auch wird hier sehr viel weiter ausgeholt als 1533 in der Schrift an Rat und Gemeinde von Schweinfurt¹¹, in der das Abendmahl nur eine Frage unter vielen anderen ist und alle behandelten Punkte zudem nur Zusammenfassungen dessen sind, was Spalatin in Predigten sehr viel ausführlicher dargelegt hatte. In der Verknüpfung von Eucharistie und Beichte, wie sie ein wesentliches Kennzeichen unseres Traktates ist, nahm Spalatin schon voraus, was Luther wenige Jahre später im Großen Katechismus¹² ebenfalls eng miteinander verschränken sollte.

Spalatin geht von der Erklärung des Begriffes *Eucharistia* aus und faßt das Sakrament des Leibes und Blutes Christi als Unterpand (*sacramentum*) der Liebe des Herrn und des Heilands zu den sündhaften Menschen, die es bewirke, daß die Verworfenen durch das für sie, zur Vergebung ihrer Sünden und zu ihrer Erlösung vergossene Blut des Gekreuzigten in die Gnade des Vaters aufgenommen werden. Wer sich zum Sakrament beuge, solle bedenken, was er von diesem zu erhoffen habe, und deshalb in erster Linie Christi Aussage zur Vergebung der Sünden betrachten. Dagegen sei es töricht, Erörterungen darüber anzustellen, wie in Wein und Brot Christus sein könne¹³.

Mit der Bestimmung der Abendmahlsgabe als Sündenvergebung stellte Spalatin ganz im Sinne Luthers¹⁴ dessen Grundanschauung, daß der höchste Sinn des

10. Das man das Heylige | Hochwyrdige Sacrament / des waren | Leybs vnnd Bluts Christi / vnsers lieben | Herren vnnd Heylandts / nicht anders / denn nach seiner | einsetzung / das ist gantz vnnd gar / vnter bayder | gestalt nemen soll / auß vil Christlichen | gegründten vrsachen | Georgius Spalatinus. | Nürnberg: Christoff Gutknecht (1543). 4^o 12 Bll. Fundort: Lutherhalle Wittenberg, J 404/1011.

11. Ein getrew | Vnterricht / aus | Gottes wort von allem dem | das ein Christenmensch | wissen sol. | An den Rath vnd gemeyne | Stadt zu Schweynfordt | in Francken / im Elendt | genannt ./. | Georgij Spalatin | 1533. | Zwickau: Wolfgang Meyerpeck. 534. 4^o 20 Bll., 2 S. unbedruckt. Fundort: Ratsschulbibliothek Zwickau, 9. $\frac{6}{4}$. 24 und 10. $\frac{7}{12}$. 13.

12. Der Große Katechismus (1528/29). In: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Göttingen 2 1955, S. 707–733.

13. Cod., Bl. 157'–158.

14. Z. B. Ein Sermon von dem neuen Testament, 1520, WA 6, S. 357 f.; De captiuitate Babylonica ecclesiae praeludium, 1520, WA 6, S. 513.

Altarsakraments wie des ganzen Evangeliums die Vergebung der Sünde sei, allen weiteren Überlegungen voran. Das eigenartige Wortspiel mit der zweifachen Verwendung des Begriffes *sacramentum* scheint er nicht von Luther übernommen zu haben, doch entspricht dessen *signum memoriale*¹⁵ durchaus dem im Sinne von Pfand gebrauchten *sacramentum* Spalatin, der später selbst nicht wieder darauf zurückgegriffen hat; in der Schrift von 1533 spricht er von freundlichen Gnadenzeichen Gottes. Ebenso wie Luther¹⁶ lehnte Spalatin grundsätzlich jegliche philosophische Spekulation darüber, wie es zugehe, daß Brot und Wein Leib und Blut Christi seien, ab.

Im Sakrament sieht Spalatin zwei Dinge wirksam: Zeichen und Worte¹⁷, womit er einen Gedanken aufnimmt, den Luther erstmals in Auseinandersetzung mit der römischen Sakramentslehre in den Abendmahlsschriften des Jahres 1520 ausgesprochen hatte¹⁸. Die Sakramentszeichen Brot und Wein deutet er im Einklang mit Luther als Siegel der versprochenen Gnade Gottes. Wenn Spalatin des weiteren ausdrücklich feststellt, daß das Brot der wahre Leib Christi und der Wein sein Blut sei – wobei er sich auf die bei Matthäus, Markus und Lukas wie im 1. Korintherbrief des Paulus überlieferten Einsetzungsworte beruft –, und damit die Realpräsenz herausarbeitet, so geht er über Luthers antirömische Abendmahlsschriften schon hinaus. Diese pointierte Feststellung setzte bereits die Auseinandersetzung mit dem Abendmahlsverständnis Karlstadts voraus, von dem sich Luther in seiner im Januar 1525 erschienenen Schrift „Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament“ deutlich abgegrenzt hatte¹⁹. Von dieser bei Luther etwa von 1525 an im Mittelpunkt stehenden Frage der Realpräsenz lenkt Spalatin sogleich wieder zurück zu dem Gedanken, an den er die Wendung gegen das Schwärmertum angefügt hat. Er hebt hervor, daß die im Sakrament gegebenen Zeichen ohne die Worte völlig bedeutungslos seien. Die Bedeutung der Sakramentszeichen werde erst durch die Einsetzungsworte Christi erschlossen, die den personalen Bezug auf den das Sakrament empfangenden Gläubigen mit dem „Für euch gegeben ... für euch vergossen ... zur Vergebung der Sünden“ herstellen. Hier findet sich wieder eine weitgehende Übereinstimmung mit Luthers Formulierungen vom Jahre 1520²⁰, allerdings vermeidet Spalatin die Gleichsetzung von *verbum* und *testamentum*.

15. De capt. Babyl. eccl., WA 6, S. 518.

16. De capt. Babyl. eccl., WA 6, S. 508 ff. und bes. 511.

17. Cod., Bl. 158.

18. Ein Sermon von dem neuen Testament ..., WA 6, S. 355 ff. und bes. 363; De capt. Babyl. eccl., WA 6, S. 518.

19. WA 18, S. 37–214.

20. Spalatin, Signa enim sine verbis nullius prorsus sunt ponderis, nullius usus nobis, Cod., Bl. 158'. Luther, De capt. Babyl. eccl.: Atque ut maior vis sita est in verbo quam signo, ita maior in testamento quam sacramento, WA 6, S. 518; Sermo von dem neuen Testament: Nu als vil mehr ligt an dem testament den an dem sacrament, also ligt vil mehr an den Worten den an den Tzeichen ..., WA 6, S. 363.

Von dem an das Sakrament herantretenden Menschen fordert Spalatin, er möge sich bewußt sein, daß er sich dem wahren Leib und Blut Christi nähere, denn Brot und Wein vermittelten die Vergebung der Sünden²¹. Die hierin ausgedrückte heilsvermittelnde Funktion des Sakraments macht es deutlich, wie sehr Spalatin Luther auch in dessen Bemühungen um die Absteckung seiner Position von der Karlstadts, Zwinglis und der Oberdeutschen verbunden ist²². Unerläßlich notwendig sei es sodann, mit Glauben zum Sakrament zu kommen, denn nur dem, der die Worte der verheißenen Sündenvergebung, die nicht mit Händen, sondern mit dem Herzen zu fassen seien²³, glaube, könne das Sakrament zum Segen gereichen. Hier wird erkennbar, daß Spalatin sich den in jahrelangen Bemühungen um die Aneignung von Luthers Theologie als richtig anerkannten Kernsatz der lutherischen Rechtfertigungslehre in vollem Umfang zu eigen gemacht hatte²⁴.

Zu der Frage, ob es eine Verpflichtung zum Abendmahlsempfang gebe, äußert sich Spalatin in der aus der antipäpstlichen Einstellung bedingten Ablehnung der Gewohnheit (*consuetudo* hier im Sinne von Tradition) und der pästlichen Vorschriften dahin, daß das Sakrament an keine bestimmte Zeit und an kein Fest gebunden sei. Nicht einmal Christus habe in dieser Hinsicht etwas angeordnet, sondern habe es freigestellt (*liberum relinquit*), wenn er sage: „So oft ihr das tun werdet, geschieht es zu meinem Gedächtnis“ (1. Kor. 11, 25)²⁵. Da Spalatin es für notwendig erklärt, im Bewußtsein der eigenen Sündhaftigkeit und beunruhigt von den Versuchungen dieser Welt zum Sakrament zu kommen, das eine rechte Arznei und Tröstung sei, werde in ihm doch die Rechtfertigung dargeboten, kann man sagen, daß er den inneren Zwang an die Stelle des äußeren Gebots setzte und also eine in der Bußbereitschaft verankerte Verpflichtung zum Sakramentsempfang anerkannte.

Auch hier gibt Spalatin in konzentrierter Form die in den Abendmahlsschriften Luthers seit 1520 dargelegten Gedanken wieder. Die aus der Verwerfung der altkirchlichen Meßpraxis resultierende Freistellung des Sakramentsempfangs führte jedoch schon bald zu dem Ergebnis, daß zahlreiche Gemeindeglieder überhaupt nicht mehr am Abendmahl teilnahmen. Luther hat sich

21. Cod., Bl. 158'–159.

22. In dieser Schärfe und ebenso knapper Formulierung dann später bei Luther im Großen Katechismus, Bekenntnisschriften, S. 713.

23. Cod., Bl. 159: *Nam verba ista non manibus capiuntur sed corde*. Ganz ähnlich formuliert bei Luther im Großen Katechismus, Bekenntnisschriften, S. 715: Denn mit der Faust wird man solch Geschenke und ewigen Schatz nicht fassen; in der lat. Fassung: *Manibus enim eiusmodi donum adeoque perennis thesaurus non est apprehensibilis*.

24. Zum Glauben als Voraussetzung für die würdige Meßfeier vgl. Luther, Sermon von dem neuen Testament, WA 6, S. 360 f. und *De capt. Babyl. eccl.*, WA 6, S. 515.

25. Cod., Bl. 159.

deshalb wenige Jahre nach den hier wiedergegebenen Formulierungen Spalatin im Großen Katechismus an Stelle der von diesem angezogenen Textstelle auf die im Lukasevangelium (22, 19) stehende Form gestützt, damit den Akzent auf „das tuet“ gelegt und darin den Befehl Christi zum Empfang des Sakraments gesehen²⁶.

Spalatin ist seinem Lehrer in dieser Begründung der Verpflichtung zum Abendmahlsempfang auch später nicht gefolgt. Er war sich mit ihm zwar einig in der Forderung, daß die Gemeindeglieder zum Sakrament kommen sollten, und nahm Säumige in seiner Eigenschaft als Pfarrer zu Altenburg sogar in Kanzelstrafe; aber er blieb – wie seine letzte Sakramentsschrift vom Jahre 1543 bekundet – bei seiner Begründung aus dem inneren Zwang, der durch Not und Trübsal hervorgerufenen Bußbereitschaft des Menschen und der von diesem Gott geschuldeten Dankbarkeit²⁷.

Überleitend zu der Frage, worin die rechte Vorbereitung auf das Sakrament zu sehen sei, betont Spalatin noch einmal den Nutzen desselben, den er darin sieht, daß man durch dieses Zeichen der unfehlbaren Gnade Gottes versichert werde und überzeugt sein dürfe, zu Gottes Kind gemacht worden zu sein²⁸. Wer würdig das Sakrament empfangen wolle, müsse sich seiner Sünden bewußt sein und als Hungernder und Durstender zu Speise und Trank oder wie ein Kranker zum Arzt der gequälten Seele kommen; zum zweiten aber müsse er von dem Glauben erfüllt sein, daß ihm die Sünden vergeben seien, wenn er komme, um dieses Zeichen als Siegel der göttlichen Gnade zu empfangen²⁹. Völlig ungeeignet sei es dagegen, sich durch sogenannte Werke, wie Fasten, Almosen und dergleichen, bereit zu machen. Diese Gedanken finden sich vollinhaltlich in Luthers Schriften seit 1518; gerade die Notwendigkeit eines ausgeprägten Sündenbewußtseins, das ja bei Luther wirklich erlebt war, ist in dessen frühem „Sermo de digna praeparatione cordis pro suscipiendo sacramento Eucharistiae“ sehr breit ausgeführt³⁰.

In größter Ausführlichkeit erörtert Spalatin sodann die Notwendigkeit, das Sakrament vollständig, das heißt sub utraque specie, zu empfangen³¹. Die breite Behandlung dieses Punktes, die diese Frage als Spalatin's zentrales Anliegen erscheinen läßt, erklärt sich hinreichend aus der Entstehungsgeschichte des Traktats, ging es doch gerade um dieses Problem noch in dem Ringen Spalatin's mit dem Kurfürsten. Ausgangspunkt sind notwendigerweise für Spalatin wie für Luther die vier neutestamentlichen Belegstellen für die Einsetzung des Abend-

26. Bekenntnisschriften, S. 716 f.

27. Vgl. I. Höß, Spalatin, S. 405 und 434 f.

28. Cod., Bl. 160.

29. Cod., Bl. 160–161.

30. (1518) WA 1, S. 329–334; ähnlich später noch einmal im Sermon von der würdigen Empfahung des heiligen wahren Leichnams Christi gethan am Gründonnerstag, 1521, WA 7, S. 689–697; ferner De capt. Babyl. eccl., WA 6, S. 514 u. ö.

31. Cod., Bl. 161–164'.

mahls³²; als sinnverdrehende menschliche Erfindungen werden die Versuche zurückgewiesen, in den Jüngern, welchen Christus beim Abendmahl beide Elemente gegeben habe, Priester sehen zu wollen, denn die Schrift kenne einen solchen unheilbringenden Unterschied zwischen Laien und Priestern überhaupt noch nicht.

Sein Interesse an geschichtlichen Fragen veranlaßte Spalatin schon frühzeitig, sich über Luthers biblische Argumente hinaus³³ nach Zeugnissen für die Geschichte des Laienkelches umzusehen. In unserer Schrift finden diese Bemühungen ihren ersten Niederschlag, indem er auf das 9. Buch der *Historia tripartita*, auf Papst Gelasius, der die Teilung eines Sakraments als Sakrileg bezeichnet habe, auf Hilarius, Ambrosius und auf den *magister sententiarum*, also Petrus Lombardus verweist. Diese historische Beweisführung sollte Spalatin in seinen späteren Abendmahlsschriften noch weiter ausbauen³⁴.

Daß aber auch für Spalatin die historische Beweisführung von der ursprünglichen Form des Sakramentsempfangs nur bestärkend, nicht eigentlich begründend war für seine Forderung, das Sakrament auch dem Laien unverkürzt zu reichen, geht aus der Art hervor, wie er die Gegner des Laienkelches zurückweist. Gegen deren Argument, daß es doch nun schon so viele Generationen so gehalten hätten, wendet er ein, daß ihn der Hinweis auf die Länge der Zeit nicht überzeugen könne, denn Christus und Gottes Wort seien viel älter als päpstlicher Brauch, wobei er auf die Anfangsverse von Joh. 1 verweist. Im vollen Einklang mit Luthers Lehre stellte Spalatin also die Schrift über die Tradition.

Auf die Frage, ob man das Sakrament nicht gegebenenfalls auch *sub una* nehmen könne, die Luther 1520 und 1522 ausdrücklich bejaht hatte³⁵, geht Spalatin in unserem Traktat überhaupt nicht ein. Wenn man jedoch berücksichtigt, daß er den Schweinfurtern acht Jahre später erklären sollte, sie sollten das Sakrament lieber gar nicht nehmen als unter einerlei Gestalt, denn wer es unvollständig nehme, empfangе es unwürdig³⁶, so sagt dieses Schweigen genug. Es zeichnet sich hier schon die abweichende Ansicht Spalatins von der Auffassung Luthers und Melanchthons, daß den Schwachen im Glauben der Empfang des Abendmahls *sub una* im allgemeinen zugestanden werden könne – wie es noch im Visitationsunterricht von 1528 vorgesehen ist³⁷ –, ab.

32. Matth. 26, 26–28; Mark. 14, 22–24; Luk. 22, 19–20; 1. Kor. 11, 23–25.

33. *De capt. Babyl. eccl.*, WA 6, S. 507; Von beider Gestalt des Sakraments zu nehmen, WA 10, II, S. 14–23.

34. Vgl. I. Höß, Spalatin, S. 431 ff.

35. *De capt. Babyl. eccl.*, WA 6, S. 507; Von beider Gestalt des Sakraments zu nehmen, WA 10, II, S. 29 f.

36. *Ein getrew Vnterricht ...*, 1533, Art. 11.

37. E. Sehling, *Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts* I, 1, Leipzig 1902, S. 159 Sp. b.

Luthers Forderung, daß keine Messe ohne Kommunikanten gehalten werden solle, begegnet auch in unserem Traktat, doch gibt Spalatin eine etwas andere Begründung als Luther. Während dieser hervorhebt, daß das Sakrament nur gespendet werden dürfe, wenn hungrige Seelen danach verlangen³⁸, geht Spalatin von 1. Kor. 11, 26 aus, wo es heißt: „So oft ihr immer von diesem Brot esset und aus dem Kelch des Herrn trinket, sollt ihr verkündigen den Tod des Herrn, bis daß er kommt.“ Hieraus folgert er in Verknüpfung mit dem „So oft ihr dies tun werdet, tut ihr es zu meinem Gedächtnis“ (1. Kor. 11, 25), daß Gedächtnis als Lobpreisung, Verkündigung oder Predigt von dem Erlösungstod Christi zu verstehen sei. Zur Erhärtung dieser seiner Deutung führt er verschiedene Psalmenstellen (z. B. Psalm 111) an, aus denen hervorgehe, es sei ein Tropos der Hl. Schrift, daß Gedächtnis als Lobpreisung = Predigt zu verstehen sei (*ut memoriam vocet praedicationem*)³⁹.

Aus Luthers Abendmahlssermon von 1519, in dem das Abendmahl als Sakrament der Gemeinschaft und der wechselseitigen Liebe zwischen Christus und den Gläubigen gedeutet wird⁴⁰, gehen Spalatin's Erwägungen über den doppelten Gewinn (*fructus duplex*) des Sakraments zurück: dieser bestehe darin, daß der das Sakrament Empfangende einerseits durch den Glauben an den Erlösungstod Christi mit dem Erlöser selbst, andererseits durch die Liebe mit dem Bruder und Nächsten eins werde. Denn das ganze christliche Leben sei errichtet auf dem Glauben, der Liebe und dem Kreuz⁴¹.

Indem er im Anschluß an 1. Tim. 1, 15 an den Sinn der Sendung Christi, die Sünder selig zu machen, erinnert, hebt Spalatin noch einmal die Bestimmung des Sakraments der Eucharistie als Sündenvergebung hervor und wiederholt seine Forderung, daß der Gläubige in vollem Bewußtsein seiner Verworfenheit und Sündhaftigkeit zum Sakrament kommen müsse⁴². Damit ist die Brücke zu den den Traktat beschließenden Ausführungen über die Beichte geschlagen.

Ausgehend von der in der Papstkirche geltenden Forderung, daß dem Empfang der Eucharistie die Ohrenbeichte voranzugehen habe, unterscheidet Spalatin drei Arten von Beichte (*confessio*)⁴³: Erstens das Gott zu machende Sündenbekenntnis, zweitens das (öffentliche) Bekenntnis der Schuld gegenüber dem Nächsten; diese beiden seien vollständig im Herrengebet enthalten, mithin von Gott geboten und dementsprechend notwendige Voraussetzung für die Absolu-

38. Von beiderlei Gestalt des Sakraments ..., WA 10, II, S. 31.

39. Cod., Bl. 164.

40. Ein Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften, WA 2, S. 750 f.

41. Cod., Bl. 164'–165.

42. Cod., Bl. 165.

43. Ein Fehler ist Spalatin im Eingangssatz unterlaufen, wo es heißt: *Habemus autem in scriptura triplicem confessionem*. Entweder mußte *scriptura* wegfallen oder nur von einer zweifachen Beichte gesprochen werden.

tion. Die dritte Form der Beichte dagegen, die Ohrenbeichte, sei in der Schrift nicht geboten; sie sei also freigestellt, und niemand könne zu ihr gezwungen werden, doch sei es ratsam, ihr nicht fernzubleiben; ein Verdienst aber dürfe keinesfalls in ihr gesehen werden⁴⁴. Diese Differenzierung der Beichte entspricht genau Luthers Anschauungen, mit denen Spalatin sich auch in der Einschätzung des Wertes der heimlichen Beichte trifft⁴⁵.

Mit Luther⁴⁶ sieht auch Spalatin in der Beichte zwei Dinge wirksam⁴⁷: die Worte des seine Sünden bekennenden Menschen und die Worte des in Stellvertretung Christi die Sündenvergebung sprechenden Priesters. Daß auch jeder andere Christ diese Funktion übernehmen kann in praktischer Anwendung des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen, wird deutlich, wenn Spalatin etwas weiter oben schreibt (Bl. 167): *In confessione enim audis verbum dei a fratre, qui loco dei tibi remissionem peccatorum annunciat.*

Im Anschluß an die Feststellung, daß die Privatbeichte den Charakter der Freiwilligkeit habe, setzt Spalatin sich mit denen auseinander, die sich von Beichte und Altarsakrament fernhalten und sich darauf berufen, daß sie ja in der Predigt schon die Sündenvergebung hören. Spalatin lehnt dies als unzureichend ab, weil nur in Beichte und Abendmahl der personale Bezug zwischen dem Gläubigen und Gott gegeben sei, der sich in dem „Für euch“ der Einsetzungsworte ausdrücke. Die in der altkirchlichen Bußpraxis auferlegten Bußen (*satisfactiones*) werden von Spalatin ebenso wie von Luther verworfen, weil die einzige Rechtfertigung für unsere Sünden der Erlösungstod Christi ist. Ähnlich wie Spalatin hat es auch Luther dann im Großen Katechismus bei voller Wahrung des Gedankens der Freiwilligkeit der Privatbeichte für eine Christenpflicht erklärt, von ihr Gebrauch zu machen⁴⁸.

Zusammenfassend können wir folgendes festhalten: Spalatin hat sich in engem Anschluß an Luther sein neues Sakramentsverständnis erarbeitet und schon 1525 in konzentrierter Form eine Zusammenfassung vorgelegt, die durchaus mit den entsprechenden Abschnitten von Luthers Großem Katechismus von 1528/29 vergleichbar ist. Angelpunkt seiner wie Luthers Abendmahlsdeutung war die in den Einsetzungsworten verankerte Sündenvergebung, die es nötig machte, in das Abendmahl Teile des von der Hochscholastik voll ausgebildeten Bußsakraments zu übernehmen, so vor allem die Absolution, die aber ihres sakramentalen

44. Cod., Bl. 165' ff.

45. De capt. Babyl. eccl., WA 6, S. 546; Formula missae et communionis, WA 12, S. 216; Großer Katechismus, Bekenntnisschriften, S. 727 ff. Luther nennt die *confessio auricularis* Spalatins *confessio occulta* oder *confessio privata*.

46. Großer Katechismus, Bekenntnisschriften, S. 729.

47. Cod., Bl. 167' f.

48. Bekenntnisschriften, S. 730.

Charakters entkleidet wurde. In den Elementen Brot und Wein sah Spalatin Christus leibhaftig gegenwärtig. Zum Segen kann nach seiner Ansicht das Sakrament nur dem reichen, der es im Bewußtsein seiner Verworfenheit und im Glauben an die verheißene Sündenvergebung und Erlösung empfängt. Darüber hinaus galt Spalatin das Abendmahl auch noch als Sakrament der Gemeinschaft – ein Gedanke aus Luthers Frühzeit, der von Luther im Großen Katechismus nicht mehr besonders hervorgehoben wurde.

Abweichungen von Luthers Auffassung lassen sich nur an zwei Stellen bei Spalatin beobachten, in der Begründung der Verpflichtung zum Sakramentsempfang aus innerem Zwang und in der – in der Schrift von 1525 freilich erst im Ansatz erkennbar werdenden – generellen Ablehnung der Möglichkeit, das Abendmahl unter einerlei Gestalt zu empfangen.

ABSTRACT

The author has done research in the theological opinions of Spalatin. As source she uses the tract on Holy Communion and Confession of spring, 1525, preserved in a contemporary copy which has recently become available again in Germany, Cod. Goth. B 26. The present essay supplements the author's biography of Spalatin.

A comparison with Luther's writings on Holy Communion between 1518 and 1525 leads to the conclusion that Spalatin developed his concept of the sacrament through close study of Luther. Spalatin's present tract may be compared with the related paragraphs in Luther's Large Catechism of 1528–29, to which it is a parallel. Spalatin's starting point was Luther's teaching on justification. Thus he defined the reception of Holy Communion as the forgiveness of sins. This meant that parts of the Sacrament of Penance had to be taken over from the old church. In differentiation from the theory and practice of the old church Spalatin emphasized both elements of Holy Communion and developed the concept of the Real Presence in disagreement with the tenets of Karlstadt. With Luther he refused to go into philosophical speculation over the question how bread and wine became the body and blood of Christ. As prerequisites for the beneficial reception of the sacrament he defined repentance and belief in the promises of the forgiveness of sins and of salvation. In agreement with an early interpretation of Luther's he also regarded Holy Communion as the sacrament of religious community.

Differing from Luther's later formula in the Large Catechism Spalatin defined the duty of receiving the sacrament as founded on inner compulsion. In Spalatin's present writing it also became clear that in contrast to Luther he in general denied the possibility of receiving the Sacrament *sub una*. In later writings he was to enunciate the dogma most decisively.

Melanchthons Anteil am Streit zwischen Luther und Erasmus

von Wilhelm Maurer

Im Eingang zu *De servo arbitrio* (W 18, 601, 3 ff.) erklärt Luther eine Widerlegung der von Erasmus in seiner *Diatribе* vorgebrachten Argumente auch schon deshalb für überflüssig, weil Melanchthon sie in seinen *Loci* vorweggenommen habe. Diese Schrift sei der *Diatribе* weit überlegen, unüberwindlich, nicht nur der Unsterblichkeit, sondern sogar kanonischer Geltung würdig; und man könne nur bedauern, daß, nachdem sie vorliege, Erasmus seine Stilkunst an so unwürdigen Beweisgängen erprobt habe. Melanchthon erscheint hier als ein kirchlicher Lehrer von überragender Bedeutung, als ein Theologe, der im Bunde mit Luther steht und Erasmus weit überlegen ist. Die *Loci* werden gewürdigt als ein verbindlicher Ausdruck reformatorischer Theologie.

Für die Wertschätzung, die Melanchthons *Loci communes* in ihrer ersten Auflage erfahren haben, wirkt jenes Urteil Luthers nach bis zum heutigen Tag. Dabei wird meistens übersehen, daß es die überlegene Gegnerschaft Melanchthons gegenüber Erasmus voraussetzt. Und es wird nicht gefragt, ob und wie weit es der Stellung entspricht, die Melanchthon dem großen Humanisten gegenüber in den Jahren 1524/25 sowie vorher und nachher eingenommen hat. Diesen Fragen wollen wir im folgenden nachgehen.

I

Als Erasmus seine *Diatribе* nach Wittenberg sandte, richtete er in dem für Melanchthon bestimmten, in verbindlichem Tone gehaltenen Begleitbriefe vom 6. September 1524 (Allen 5, Nr. 1496) einen Angriff gegen die *Loci*. Und man könnte geneigt sein, Luthers Lob dieser Schrift als eine Schutzmaßnahme für seinen Wittenberger Freund und als einen Gegenangriff gegen Erasmus aufzufassen. Der lobt Melanchthons Stil, gibt ihm aber sachlich Unrecht; Luther verfährt gegen den Verfasser der *Diatribе* ebenso. Aber während der Wittenberger die Argumente seines Gegners dann einzeln zerpfückt, begnügt Erasmus sich Melanchthon gegenüber mit einer unbestimmten allgemeinen Kritik an den *Loci*: es seien Aussagen darin enthalten, die er nicht verstehe oder nicht billige; einige, die seinem Gewissen widersprächen, andere, von deren Erörterung er sich keine Frucht verspreche (32 ff.). Und es ist natürlich schwer, aus solchen ungezielten Anklagen die wahre Einstellung des Erasmus zu entnehmen¹.

1. Ähnlich unklar ist die Kritik des Erasmus an Melanchthons praktischem Verhalten: Von den südwestdeutschen und schweizerischen Anhängern Luthers wie Capito, Hedio, Ökolampad und Zwingli, die im Zusammenhang mit der Huttenaffäre in Konflikt mit Erasmus gekommen waren, wird Melanchthon grundsätzlich theologisch

1. Es ist dem Scharfblick Luthers nicht entgangen, daß Erasmus in seiner Diatribe tatsächlich gegen Melanchthons Loci, wenn auch ohne Namensnennung und Stellenangabe polemisierte (W 18, 740, 32 ff.). Das Zitat, das Luther dabei aus der Schrift des Erasmus anführt², greift eine Grundthese Melanchthons an, an der sein Gegensatz gegen den humanistischen Theologen voll erkennbar wird. Es geht um den Begriff „caro“ nach paulinischem Verständnis. Melanchthon begreift darunter nach Luthers Vorgang den ganzen gottentfremdeten Menschen nach Leib, Seele und Geist³. Und an der von Erasmus besonders beanstandeten Stelle (StA 27, 1 ff.) bezieht er gerade auch die höheren geistigen und sittlichen Fähigkeiten, die erkennende und handelnde Vernunft – im Sinne des Erasmus wie der gesamten von der klassischen Antike bestimmten Tradition also das ἡγεμονικόν (Diatr. 63, 15) – in das fleischliche und daher gottwidrige Wesen des Menschen mit ein. Die Polemik gegen sittliche Heroen wie Sokrates und Cato, die Melanchthon hier durchführt (StA 27, 18 ff.; vgl. 21, 31 ff.), mußte Erasmus aufs tiefste schmerzen, ebenso anderwärts die Abwertung des sittlichen Gehalts der antiken Dichtung (StA 45, 9 ff.), Philosophie (StA 24, 12 ff.) und Bürgertugend (StA 33, 10 ff.). Es mußte ihm gewissensmäßig unmöglich sein, in dem allen nur Heuchelei und Verstellung (StA 28, 32 ff., 32, 26 ff.) zu erblicken, nur von einer scheinbaren Ehrbarkeit (StA 21, 19) des natürlichen Menschen zu reden. Erasmus hatte mit jener Anspielung auf Melanchthons Loci den Nerv seines Gegensatzes gegen die reformatorische Lehre getroffen.

Es gibt noch andere polemische Spitzen gegen Melanchthons Loci in der Diatribe des Erasmus; sie machen die Schärfe des Gegensatzes noch deutlicher. Es handelt sich immer um eine Polemik ohne Namensnennung; sie soll nur

geschieden (67–84; 107 ff., bes. 126) und doch für ihr Verhalten nach dem Tenor des ganzen Briefes verantwortlich gemacht. Daß Melanchthon die Streitschrift ablehnt, die Erasmus Alber gegen ihn gerichtet hat, weiß Erasmus, und doch will er ihn als Lehrer für den Schüler moralisch haftbar machen (98, 107). Und der Vergleich mit Hutten – er sei nicht wie dieser mit Syphilis, Betrugereien und Unverträglichkeit behaftet – ist für Melanchthon alles andere als eine Schmeichelei und Einladung zu freundschaftlichem Gespräch (5–16). Eine ebensolche Taktlosigkeit ist die Billigung des Bekehrungsversuches, den Campeggio Melanchthon gegenüber unternommen hatte und das gleichzeitige Lob seiner Überzeugungstreue (203–207). Das alles sind – vielleicht unbewußte – Zweideutigkeiten, die eine im Grunde feindselige Haltung des Erasmus erkennen lassen.

2. Diatr., S. 64, 1 ff. – Ich zitiere so hier und im folgenden die Diatribe nach der Ausgabe von Johannes von Walter, Quellenschr. z. Gesch. d. Prot. 8, 1910 (Neudruck 1934).

3. StA 26, 24 ff. handelt Melanchthon vom „totus homo“; vgl. zu der Herkunft dieses Begriffes meinen Aufsatz: Zur Komposition der Loci Melanchthons von 1521. Lutherjahrbuch 25 (1958), 146–180. – Wie hier, so zitiere ich im folgenden immer den Bd. II, 1 der von R. Stupperich herausgegebenen Studienausgabe von Melanchthons Werken, der die Loci von 1521 enthält.

dann hier aufgeführt werden, wenn der literarische Zusammenhang einigermaßen erkennbar ist.

2. Es geht dabei um das Verhältnis von Schrift und Tradition. Melanchthon hat die Schrift zur alleinigen Quelle theologischer Erkenntnis gemacht und alle späteren Auslegungen derselben als Verdunkelungen bezeichnet (StA 8, 16 ff., 9, 2 f.; vgl. 37, 2 ff.). Erasmus übernimmt dies Prinzip, und zwar als Disputationsgrundlage und nicht, weil seiner Meinung nach die theologische Erkenntnis sich auf die Exegese beschränkte (Diatr. 11, 22 ff., 12, 6 ff.). Aber es handelt sich ja gerade um das Verständnis der Schrift, nicht auf ihre formale Autorität kommt es an (Diatr. 14, 14 ff.). Und um ihren Sinn zu erfassen, ist man auf die griechischen Exegeten der alten Kirche in erster Linie – in zweiter auch auf die Lateiner – angewiesen. Wenn sich damit Erasmus von den „Herolden des neuen Evangeliums“ absetzt, spielt er bewußt auf Melanchthon an. Der hatte gerade den griechischen Auslegern die Schuld an einer philosophischen Verfälschung der Exegese zugeschrieben, ihnen vorgeworfen, sie hätten die Autorität des Plato und Aristoteles über die Christi gesetzt (StA 8, 26 ff.). Die These von der Hellenisierung des Christentums scheint hier schon vorweggenommen. Die griechische Vätertheologie erscheint als eine Verderbnis des reinen Bibelglaubens.

Wie könnte ein christlicher Humanist sich ein solches Bild der Kirchengeschichte zu eigen machen! Erasmus sucht es geschichtlich zu widerlegen: Melanchthon redet von einer Verdunkelung der Schrift (StA 8, 18), setzt also ihre ursprüngliche Klarheit voraus. Aber wenn sie so klar war, wie konnte sie dann von Anfang der Kirchengeschichte an so sehr mißverstanden werden? Wozu bedurfte es dann schon in der Urkirche zu ihrer Auslegung der Gabe der Prophetie? Wo ist diese Gabe heute? Wenn nirgends, wo gibt es eine klare Auslegung? Ob bei den Trägern des apostolischen Amtes oder bei irgendwelchen einfachen geistbegnadeten Laienchristen, das ist die Frage, an der sich das heutige Verständnis der Schrift entscheidet. Und nun erhebt Erasmus gegen Melanchthon die Waffe der Ironie: Man braucht nur die „Herolde des neuen Evangeliums“ mit den alten Schriftauslegern zu vergleichen, um zu wissen, wo die wahre Schriftkenntnis ist.

Erasmus nennt wiederum keinen Namen, meint sicherlich mit den „quosdam“ (Diatr. 14, 27) nicht Melanchthon allein. Aber er trifft die Loci nicht nur an der Stelle, die ihm bei seiner Polemik besonders vor Augen steht. Er widerlegt sie ganz; denn überall und immer wieder hatte Melanchthon sich von den altkirchlichen Kommentaren distanziert und die unmittelbare Schriftbezogenheit seiner Aussagen behauptet. Der humanistische und der reformatorische Biblizismus treten hier in einem unvereinbaren Gegensatz auseinander⁴.

4. Vgl. Diatr., 59, 26 ff., wo Erasmus ohne Seitenblick auf Melanchthon das Problem formuliert und der Tradition ihre Aufgabe zur Harmonisierung der Schrift zuweist – in Lehrer für die Theologie der Gegenreformation.

Die Ablehnung der Tradition durch Melanchthon ist also ungeschichtlich und inkonsequent. Auch er bedarf ihrer. Er versucht sich auf Augustin zu berufen, vermag ihn freilich nicht einheitlich zu deuten (StA 8, 12 ff.), beschränkt sich auf seine antipelagianischen Schriften (StA 19, 12 ff.). Aber für Erasmus ist der afrikanische Kirchenvater nur ein einziges Glied in einer langen Traditionskette (Diatr. 13, 1). Und für ihn als Kenner der Kirchengeschichte bilden die von Melanchthon so völlig abgetanen griechischen Väter die Auslegungsnorm für das einheitliche Verständnis der lateinischen (Diatr. 14, 18 ff.). Im übrigen haben die Neugläubigen nur drei Traditionsträger: Mani, Wiclif und Laurentius Valla (Diatr. 13, 9) aufzuweisen.

Letzteren hatte Melanchthon in den Loci im Gegensatz gegen Eck mit besonderem Nachdruck für sich in Anspruch genommen (StA 12, 20 ff.). Es geschieht sicherlich nicht ohne Bezug darauf, daß Erasmus sich der herkömmlichen Meinung anschließt, die Valla in theologischen Fragen keine besondere Autorität zuerkennen will (Diatr. 13, 9 ff.); das hindert ihn freilich nicht, Valla da, wo er mit ihm übereinstimmt, für sich zu beschlagnehmen (Diatr. 49, 17). Gerade an dieser Unbekümmertheit wird deutlich, daß Erasmus in der anfänglichen Herabsetzung Vallas nicht gegen diesen, sondern gegen Melanchthon polemisiert, der sich auf ihn berufen hatte⁵.

3. Zur hermeneutischen Auseinandersetzung, in die Erasmus in der Grundlegung zu seiner Diatribe auch Melanchthons Loci mit einbezieht, gehört nicht nur das Verhältnis von Schrift und Tradition, sondern auch das von Wort und Geist. Hier soll zwar Melanchthon nicht allein getroffen werden, sondern vor allem auch der Kreis der oberdeutschen Humanisten, der „evangelisch“ geworden war und von dem Erasmus in der Diatribe sich in aller Form scheidet. Aber Melanchthon ist mitgemeint, wenn Erasmus seinem verdorbenen Jahrhundert die Fähigkeit abspricht, die Geister zu scheiden, ob sie aus Gott seien (Diatr. 15, 21 ff.), und wenn er einem simplifizierenden Laienchristentum die Frage vorlegt, ob denn mangelnde Kenntnisse das rechte Schriftverständnis und ein subjektivistisches Konventikelchristentum den Geistbesitz garantieren (Diatr. 16, 8 ff.).

Und Melanchthon ist nicht nur mitgemeint, er ist aufs tiefste getroffen. Es kann hier nicht im einzelnen dargelegt werden, wie seine Loci an einer Unsicherheit in bezug auf das Geistesverständnis leiden, wie sehr dadurch seine Lehre vom Gesetz beeinträchtigt, seine Widerstandskraft gegen das Wittenberger

5. Weiteres zum Traditionsproblem s. unten S. 105 ff. – Daß Erasmus dabei Melanchthon nicht immer vor Augen hat, zeigt die Art, wie er die sachliche Übereinstimmung seiner Lösung des Willensproblems mit der Bernhard von Clairvaux Diatr. 70, 4 ff. (vgl. 82, 24 ff.) durchführt, ohne sich namentlich auf ihn zu berufen; er hätte sich sonst nicht entgehen lassen dürfen, daß Melanchthon sich zweimal (StA 8, 14 ff.; 17, 14) nachdrücklich von Bernhard distanzierte.

Schwärmertum geschwächt war⁶. Mag der theologische Hintergrund jener melanchthonischen Haltung und demgemäß auch der polemische Bezug auf Einzelaussagen der Loci bei Erasmus im Dunkeln bleiben – Melanchthons Versagen in den Wittenberger Unruhen des Winters 1521/22 lag vor aller Augen. Und kein zeitgenössischer Leser der Diatribe konnte sich dem Eindruck entziehen, daß er mit an den Pranger gestellt war, wenn Erasmus die subjektive Berufung auf den „evangelischen Geist“ als unzureichend erklärte (Diatr. 16, 17 f.), die Widersprüche einer individualistischen Geisttreiberei aufdeckte (Diatr. 17, 25 ff.) und Luther als den großen Subjektivisten hinstellte, auf den man sich ohne Heranziehung der kirchlichen Tradition nicht verlassen dürfe (Diatr. 11, 22 ff.).

So steht die Polemik gegen Melanchthon und seine Loci zwar nicht im Mittelpunkt der Diatribe, aber sie spielt am Rande der erasmischen Erörterungen eine nicht unwesentliche Rolle. Entscheidende Sachfragen, die sein Verhältnis zur lutherischen Reformation bestimmen, hat Erasmus in der Auseinandersetzung mit Melanchthon ausgetragen. Und in dem Kampf, der sich an die Veröffentlichung der Diatribe anschloß, hat er ihn immer wieder einmal aufs Korn genommen.

II

Hat Melanchthon die Angriffe des Erasmus erkannt und wie hat er auf sie reagiert?

1. Man muß seinen Gleichmut und seine Selbstbeherrschung anerkennen. Dem ersten Eindruck nach scheint er die Diatribe direkt zu begrüßen: Sie ist verständlich gehalten; und es ist gut, daß ein Partner wie Erasmus Luther gegenübertritt und diese wichtigste theologische Frage (*caput religionis christianae*) behandelt (an Spalatin, Ende Sept. 1524, CR 1, 673 f.). Fast möchte man meinen, Melanchthon wolle sich je nach Ausgang des Meinungsstreites zwischen Erasmus und Luther erst eine eigene Meinung bilden; daß er bisher die lutherische Vertretenheit, scheint er zu vergessen, daß Erasmus in dem Begleitbrief zu den Loci ihn deswegen angegriffen hatte, nicht bemerkt zu haben.

Einige Tage später⁷ hat Melanchthon sich gefangen. Er verteidigt Erasmus gegenüber Luthers Person und Lehre. Man kann ihn nicht persönlich für die Ausschreitungen seiner radikalen Anhänger verantwortlich machen; er leidet

6. Vgl. meinen Aufsatz: *Lex spiritualis bei Melanchthon bis 1521 in der Gedenkschrift für Werner Elert*, 1955, 171 ff. und den oben (S. 90, Anm. 3) genannten Aufsatz im *Lutherjahrbuch* 1958.

7. Der Brief an Spalatin muß den Briefen vom 30. September an Erasmus – hier zitiert nach Allen 5, Nr. 1500 – und an Ökolampad – wiedergegeben von Otto Clemen, *Melanchthons Briefwechsel I = Supplementa Melanchthoniana* 6, 1, 1926, Nr. 361 (im folgenden abgekürzt Cl.) – zeitlich vorangestellt werden; gegen Cl. a.a.O.

selbst darunter und sieht sie als satanische Anschläge an. Seine Lehre aber ist der Inbegriff der evangelischen Wahrheit, und die Willenslehre ist der vornehmste Teil davon. Wer sie bekämpft, gefährdet das Evangelium. Er, Melanchthon, ist mit seinem Gewissen an sie gebunden; er wäre bereit, sie zu verdammen, zwänge ihn dazu die Wahrheit der Schrift.

Ökolampad gegenüber spricht Melanchthon sich noch schärfer aus: Erasmus betreibt den Krieg der Papisten gegen Wittenberg, ist ein Helfershelfer der blutigen Tyrannen. Dennoch – oder vielleicht gerade deswegen – muß seine Schrift mit Gleichmut aufgenommen werden; Luther muß eine maßvolle Antwort geben. Und fast tut Melanchthon so, als habe der Wittenberger Polterer ein derartiges Versprechen schon abgelegt. Auch Erasmus gegenüber verbürgt sich Melanchthon für eine friedliche Erledigung: „Ich will lieber sterben, als das Vertrauen enttäuschen“ (Nr. 1500, 60). Freilich muß auch Erasmus die Freundschaft wahren. Und in diesem Zusammenhang bemerkt Melanchthon auch mit leisem Tadel die Angriffe der Diatribe: Erasmus hat seine Darstellung reichlich mit Salz gewürzt.

Melanchthons Stellung ist klar: Als Vertrauensmann will er nach beiden Seiten wirken, in der Willensfrage auf seiten Luthers stehend, aber offen für die Einwände des Gegners. Eine schwierige Position, haltbar nur dann, wenn er Luthers kühne Schlußfolgerungen nachvollzieht; aber wie kann er dann noch ein Ohr haben für rationale Erwägungen? Gewiß, es wäre eine schlimme Tyrannei, wenn einer in der Kirche nicht frei seine Meinung sagen könnte (Nr. 1500, 43 ff.). Aber wie nun, wenn diese Meinung das bestreitet, was auch nach Melanchthons Überzeugung den Mittelpunkt der evangelischen Wahrheit ausmacht?

Erasmus ist von dieser zentralen Stellung der Lehre vom gebundenen Willen keineswegs überzeugt; er hält sie für ein scholastisches Fündlein. So kann er auch – bei aller Versicherung persönlichen Vertrauens – sich nicht mit Melanchthons Mittlerrolle zufriedengeben. In seinem Antwortbrief vom 10. Dezember 1524 (Allen 5, Nr. 1523) heben die Sirenenklänge wieder an, die Melanchthon zur Rückkehr in die alte Kirche bewegen sollen, wird die Gerechtigkeit und Milde des Kardinallegaten Campegio gerühmt und die Aufgeschlossenheit vom Papst Clemens VII. für das Evangelium, wird ein Programm zur Reformierung der übelsten kirchlichen Gebrechen mehr angedeutet als entwickelt. Und der einzige Beitrag, den Erasmus zur Willensfrage leistet, zielt darauf hin, das Problem vor den Ohren der unverständigen Menge nicht mehr zu erörtern. Zwar könne man das von Plato entdeckte Gesetz, die Lüge sei für den Staat notwendig, nicht auf die Kirche übertragen; aber nicht jede Wahrheit dürfe dem Volke preisgegeben werden.

2. Damit bricht der direkte Briefwechsel zwischen Wittenberg und Erasmus ab; bei einer solchen taktischen Haltung war ein sachlich förderndes Gespräch mit ihm nicht zu erwarten. Statt dessen registrierte er eifrig das Lob, das ihm von altgläubiger Seite für seine Diatribe dargebracht wurde (vgl. Allen 5,

Nr. 1525, 18 ff.), und die Konversionen von Lutheranhängern, die sie erzielte (Allen 5, Nr. 1506, 12; Nr. 1526, 227 ff.; Nr. 1555, 52 ff.). Und während er überall die Mäßigkeit der Diatribe lobte, verbreitete er zugleich die briefliche Zusicherung Melanchthons, Luther werde in gleicher Weise antworten: Der gefürchtete Gegner sollte von vornherein ins Unrecht gesetzt werden, wenn er in gewohnter Weise losbrach, und Melanchthon war dann mit ihm in gleicher Verdammnis⁸.

Mit der Zurückhaltung, die Melanchthon in den Monaten vor dem Erscheinen von Luthers Gegenschrift bewahrte, löste er das Versprechen ein, das er Erasmus gegeben hatte. Um so lauter waren andere. Ökolampad brachte zum Ärger von Erasmus die Willensfrage auf seine Baseler Kanzel (Allen 5, 1523, 111 ff.; 1519, 69 ff.; 1522, 84 ff.); eine Quellensammlung mit Zeugnissen aus dem pelagianischen Streit, gegen die „neuen Pelagianer“ offenbar von langer Hand vorbereitet, gab er im Dezember 1524 heraus⁹. Leidenschaftlich forderten die Straßburger am 23. November 1524 von Luther ein Einschreiten gegen das „schleimige“ Buch des „unglücklichen Ruhmessklaven“, der die Ruhe im Reiche des Antichristen den Wirren im Reiche Christi vorzog (WBr. 3, Nr. 797). Auch der sonst so friedfertige Urbanus Rhegius, damals noch weithin in humanistischen Anschauungen befangen, hält die Diatribe für eine unzulässige Grenzüberschreitung des Humanisten Erasmus, für einen Rückfall in scholastisches und papistisches Wesen, aus der Angst vor Verfolgung hervorgegangen¹⁰. Und Bugenhagen sieht in der Streitschrift bei allem persönlichen Wohlwollen den schon überholten Versuch, aus der Schrift ein längst widerlegtes philosophisches und scholastisches Dogma zu rechtfertigen¹¹.

Man kann aus dieser – nicht vollständigen – Zeugnisreihe entnehmen, wie schnell die Gruppe der christlichen Humanisten, deren Mittelpunkt Erasmus war, dem Zerfall entgegenging. An einer so unhumanistischen Doktrin wie der vom versklavten Willen schieden sich die Geister; die Anhänger der lutherischen Reformation beschränkten hier, ohne sämtlich Lutheraner zu werden, ihren eigenen Weg. Melanchthon war ihn, wie wir noch deutlicher sehen werden, schon längst gegangen. Aber er hütete sich, die Verbindung zu dem Baseler Humanisten seinerseits gänzlich abreißen zu lassen. Während dieser seinen Konflikt mit Luther den Löwenern gegenüber als ein „bellum irreconciliabile“ bezeichnete¹², blieb Melanchthon nach Kräften – auch Luther gegenüber – bemüht, die Kluft,

8. Im Eingang des *Hyperaspistes* (Cler. X 1251 C/D) hat Erasmus seinen Schuldchein Melanchthon gegenüber eingelöst: Er wird für Luthers Härte mitverantwortlich gemacht und deshalb so hart angegriffen; vgl. unten S. 99.

9. Ernst Staehelin, *Briefe und Akten zum Leben Oekolampads I*, 1927, S. 332 f.

10. Staehelin, *Briefe und Akten*, S. 323 ff.

11. Staehelin, *Briefe und Akten*, S. 319.

12. An Nik. Coppin, 6. September 1525; Allen 6, Nr. 1608.

die zwischen Humanismus und Reformation aufgebrochen war, wieder zu schließen, hielt er die Hoffnung fest, die humanistische Bewegung werde als ein geschlossenes Ganzes in die reformatorische einmünden.

Während Luther durch Ekel¹³ und Arbeitsüberlastung von der Abfassung seiner Gegenschrift zurückgehalten wurde, gingen die Gerüchte hin und her, wann und wie er antworten werde. Schon Ende November 1524 will der Konstanzer Domherr Botzheim gehört haben, Luthers Entgegnung liege vor und sei „modeste“ gehalten (Allen 5, 1519, 51 ff.). Melanchthons Zusage, Luther werde sich friedlich erzeigen, wurde eifrig kolportiert, besonders von Hummelberg, der in seiner oberschwäbischen Heimat eine Art Vermittlungszentrale zwischen Wittenberg und Basel unterhielt und dem wir Reste aus sonst verlorenen Briefen Melanchthons aus dieser Zeit verdanken¹⁴. Dieser selbst litt unter einer gewissen Isolierung. Der bittere Absagebrief des Erasmus vom 10. Dezember 1524 hatte ihn, wie er seinem Freunde Camerarius mitteilt (22. Jan. 1525; CR 1, 722), schwer betroffen, noch schwerer die klare Einsicht, daß Erasmus den Bruch mit Luther als unheilbar ansah und daß der vergebliche Vermittlungsversuch der Wittenberger vom Frühjahr 1524 die Dinge nur verschlimmert hatte¹⁵. Mit Luther selbst aber konnte er nicht reden. Zwar war das Vertrauen der beiden Freunde unerschüttert; auch fanden sich immer wieder Gelegenheiten zu intimen Aussprachen. Über Luthers Pläne und Vorarbeiten zu *De servo arbitrio* wurde Melanchthon orientiert; auch hat er offenbar die drängenden Bitten des Camerarius, Luther möge mit seiner Gegenschrift nicht länger zögern, an diesen weitergegeben. Aber mit ihm über seine tiefsten Sorgen im Hinblick auf die durch den Bruch mit Erasmus gegebene Lage zu sprechen, wagte er nicht; zu sehr erschien ihm das Gemüt seines Freundes durch die Ereignisse des Jahres 1525 ohnehin schon verdüstert¹⁶.

Der Eindruck, den Luthers *De servo arbitrio* auf Erasmus machte, mußte alle schlimmen Erwartungen Melanchthons übertreffen. Luther hat schärfer gegen mich geschrieben als gegen irgendeinen seiner ärgsten Feinde, alle Freundschaft zwischen uns ist endgültig aus – das ist die unaufhörlich wiederholte Klage des Baseler Humanisten¹⁷. Für ihn haben sich nunmehr die Lutheraner offen-

13. Erst einen Monat nach Eintreffen der *Diatr.* in Wittenberg hat Luther mit der Lektüre begonnen. Am 1. November 1524 schreibt er an Spalatin (WBr. 3, Nr. 789, 29 ff.): *Incredibile est, quam fastidiam libellum de libero arbitrio; necdum ultra II quaterniones eius legi; molestum est, tam inerudito libro respondere tam eruditi viri.*

14. Allen 5, Nr. 1519; A. Horawitz u. Karl Hartfelder, Briefwechsel des Beatus Rhenanus, 1886, 364 ff.

15. Das muß Melanchthon dem gleichfalls am 10. Dezember 1524 an Heinrich Stromer in Leipzig gerichteten Briefe des Erasmus entnehmen; Allen 5, Nr. 1522.

16. An Camerarius 13. März 1525, CR 1, 729; 4. April 1525, CR 1, 734 ff.; 1525; CR 1, 752.

17. Vgl. Allen 5, 1675, 29 ff.; 1678, 8 ff.; 26 ff.; 1679, 70 ff.; 1683, 17 ff.; 1686,

sichtlich als Feinde der Wissenschaften erwiesen (Allen 5, 1703, 5 ff.). Und dabei lag der Gegensatz noch tiefer als auf der Ebene der Bildung; in der Tat war Luther in seiner polemischen Schriftstellerei nur selten in diese Tiefen herabgestiegen. Einen „Atheisten“ hatte er Erasmus genannt, weil er Gott zum weltenfernen unerkennbaren Wesen gemacht hatte, einen Verächter der Schrift und Zerstörer des Christentums, einen Skeptiker, Heuchler, Lästere¹⁸. Die Zeitgenossen, Erasmus an der Spitze, waren nicht geneigt, diese Bezeichnungen als polemische Übertreibungen Luthers anzusehen, die der Ernsthaftigkeit entbehrten. Sie spürten deutlicher als wir, die wir durch die „Atheismusstreitigkeiten“ der Aufklärung und des Idealismus hindurchgegangen sind, die Schärfe des aufgebrochenen religiösen Gegensatzes. Und wenn Erasmus gleich nach der ersten Lektüre der Meinung Ausdruck gab, Luther habe sie nicht allein verfaßt, sondern viele Helfershelfer gehabt (Allen 6, 1667, 1 ff.; 1719, 22 ff.), so war es deutlich, daß alte humanistische Freunde, die sich auf die Seite der Reformation gestellt hatten, in den Gegensatz einbezogen werden würden. Und Melanchthon mußte sich sagen, daß nicht nur harmlose Leute wie Urbanus Rhegius (Allen 6, 1690, 44 ff.) in des Erasmus Augen als Anstifter erscheinen könnten, daß vor allem er selbst für Luthers Schärfen verantwortlich gemacht werden würde. Dem vertrauten Camerarius gegenüber sprach er, kurz bevor der erste Teil des *Hyperaspistes* herauskam, derartige Befürchtungen aus¹⁹.

3. Es kam noch schlimmer, als Melanchthon erwarten konnte. Neben Justus Jonas, der durch seinen Angriff auf den Konstanzer Weihbischof Johann Faber²⁰ und durch seine deutsche Übersetzung von *De servo arbitrio*²¹ den besonderen Zorn des Erasmus erregt hatte, und neben dem unglücklichen, schon am 5. Juli 1524 verstorbenen Wilhelm Nesen²² war Melanchthon im ersten, Februar 1526

19 ff.; 1687, 39 ff.; 1690, 9 ff.; 1697, 7 ff.; 1700, 10 ff.; 1716, 52 ff.; 1717, 42 ff.; 1719, 22 ff.; 1753, 28 ff.

18. Vgl. die Aufzählung des Erasmus im Beschwerdebrief an Kurfürst Johann vom 1. März und an Luther selbst vom 11. April 1526; Allen 6, 1670, 30 ff. und 1688, 4 ff.; dazu 1690, 18 ff.

19. Am 28. Februar 1526, CR 1, 788; die Vorrede des Erasmus ist vom 20. Februar bezeichnet. Ähnliche Befürchtungen hatte Luther schon am 20. Januar Nik. Hausmann gegenüber ausgesprochen: Die Schlange Erasmus fühle sich am Halse gepackt und werde schlimmes versuchen (WBr. 4, Nr. 973, 15 ff.)

20. Widmung vom 10. August 1523, Gust. Kawerau, *Der Briefwechsel des Justus Jonas*, I, 1884, 87 f.; das Urteil des Erasmus darüber im *Hyperaspistes* Cler. X, 1317 B.

21. Graf Albrecht von Mansfeld gewidmet am 11. November 1525, Kawerau, *o. a.*, S. 95.

22. Beide hatten 1519 zum engeren Kreise des Erasmus gehört und waren von ihm um – später abgeblasenen – Kampf gegen Lee aufgerufen worden. Gegen Lee hatte Nesen dann doch geschrieben, ebenso vorher schon gegen Latomus. Diese Schrift hatte man aus stilistischen Gründen vielfach Erasmus zugeschrieben; andererseits hatte Nesen

erschienenen Teil des Hyperaspistes die Zielscheibe besonders heftiger Angriffe. Als „Logodaedalus“ – Wortdrehler – wird er darin bezeichnet²³; er soll Luthers Schrift stilistisch ausgefeilt und ihr damit erst die polemische Schärfe verliehen haben. Mit vergiftetem Honig (mel!) habe er Luthers Aussage übergossen (1252 C, 1253 C); so sanft seine Rede dahinfließe, so giftig sei sie auch. Auf die Jugend Melanchthons wird angespielt: Wie ein Unmündiger (infans) habe er geglaubt, durch die rednerische Form einen Meister wie Erasmus betören zu können statt durch inhaltliche Argumente! Und dabei habe er doch seine rhetorischen Künste alle bei ihm – Erasmus – gelernt! „In meinen Wunden muß ich meine Pfeile erkennen“ (1252 D).

Woher kommt Erasmus zu solchen Verdächtigungen Melanchthons? Er erinnert (1254 F) an die ehrenvollen Urteile, die Luther 1519 über ihn in der Vorrede und im Text des Kleinen Galaterkommentars gebracht hat. Hält er Melanchthon – wie es doch wohl tatsächlich der Fall ist – für den Verfasser der Vorrede? Und hat er bemerkt, daß in der zweiten Bearbeitung des Kommentars von 1523 alle Erwähnungen seines Namens gestrichen sind? Jedenfalls erhebt er in diesem Zusammenhang (1255 A) gegen Melanchthon den Vorwurf, Hauptagitator gegen ihn zu sein. Und wahrscheinlich hat er ihm die Kunst, den erasmischen Stil täuschend ähnlich nachmachen zu können, schon früher übelgenommen. Sicher war es ihm nicht angenehm, daß Freunde und Feinde aus stilistischen Gründen annahmen, er habe Melanchthons unter dem Pseudonym Didymus Faventinus laufende Schrift gegen die Sorbonne verfaßt; und es ist ein etwas erzwungener Humor, mit dem er (Allen 4, Nr. 1199, 22 ff.) seine Enträtselung dieses literarischen Geheimnisses kundtut. Und ebensowenig mochte es ihm erfreulich gewesen sein, daß die Worte „Velim nolim“, die Luthers Schrift *De Captivitate ecclesiae Babylonica* einleiteten, auch die Eröffnung einer seiner Schriften bildeten (Allen 4, Nr. 1236, 142 ff.). Er hat hier keinem bestimmten Lutheraner öffentlich die Schuld an diesem Stilkunststück zugeschoben. Aber Luther hat er es nicht zugetraut; wer aber wäre in dessen Umgebung eher dafür in Betracht gekommen als Melanchthon?

Gewiß hat sich Erasmus nicht Melanchthon allein, sondern einer ganzen Phalanx von Mitarbeitern Luthers gegenüber gesehen. Es sind auch ausgesprochene Dummköpfe dabei; jedenfalls stehen in *De servo arbitrio* Torheiten, die man Luther nicht zutrauen möchte (1252 E). Aber Melanchthon ist

tatsächlich in einer anderen Kampfschrift Passagen aus einem Erasmusbriefe übernommen; vgl. G. E. Seitz, *Der Humanist Wilh. Nesen*. Archiv für Frankfurts Geschichte und Kunst N. F. 6, 1877, 74 f., 89 f., 97 ff. – Nicht nur in diesen beiden Fällen griff die Feindseligkeit des Erasmus längst Vergangenes auf; auch Melanchthon gegenüber geschah das, wie das Folgende zeigt.

23. An der von Seitz, a.a.O., S. 153, übersetzten Stelle aus dem *Hyperaspistes* ist deutlich zwischen Wilheil (= Wilhelm Nesen) und Logodaedalus (= Melanchthon) zu unterscheiden; jener ist der Anstifter, dieser der Helfershelfer.

als Logodaedalus deutlich genug bezeichnet und klar zu scheiden von dem unter dem Namen Patroklos laufenden Justus Jonas²⁴.

Dabei läßt sich auch im Hyperaspistes die schon in der Diatribe auftretende Tendenz des Erasmus nicht verkennen, in der Phalanx seiner lutherischen Gegner Risse und Sprünge aufzuweisen. Einen unsicheren Zweifler und Skeptiker hat Luther ihn gescholten. Nun, sind nicht auch die Lutheraner gelegentlich in ihrer Schriftauslegung uneins? Steht nicht Karlstadt näher an Augustin, Luther an Wiclif (1327 Eff., 1329 Eff.)? Bietet nicht Bugenhagen diese, Ökolampad jene und Melanchthon, dem Luther alles Gute zutraut, wieder eine andere Auslegung (1304 A)? Mit Scharfsinn hat Erasmus Unstimmigkeiten zwischen Melanchthons Loci und seinen späteren Kommentaren beobachtet (1308 B), als erster also erkannt, daß Melanchthon sich in den zwanziger Jahren in einer rasch sich wandelnden theologischen Entwicklung befand.

Dabei gibt Erasmus offen zu, daß er in der Diatribe gegen Melanchthon wie gegen Karlstadt polemisiert habe (1277 B). Und er setzt diese Polemik auch im Hyperaspistes fort. Das Lob, das Luther in De servo arbitrio den Loci von 1521 gespendet hatte, führt Erasmus auf die Machenschaft Melanchthons selbst zurück²⁵. Aus dem Inhalt hat es ihm jetzt besonders der Kampf gegen die „neuen Pelagianer“ (StA 21, 4) angetan; das war ja das Stichwort geworden, unter dem die Evangelischen in den letzten Jahren gegen ihn zu Felde gezogen waren. Was Melanchthon gegen jene ausgeführt hatte, bezog Erasmus jetzt auf sich selbst: Ihr ehrbares Leben sei bloßer Schein (StA 21, 19), ihre Tugend bloße Schminke (StA 28, 32), ihre Gerechtigkeit Lüge und Trug (StA 32, 27). Besonders das Bild von der Schminke ärgert Erasmus in diesem Zusammenhang; er verwendet es gegen Melanchthon: Der hat die Schminke seiner Rhetorik auf Luthers Werk aufgelegt (1252 C); er hat dadurch Luther eine erheuchelte Beredsamkeit zugeschrieben und zugleich sein, des Erasmus, erheucheltes Lob gesungen (1253 F). Und schließlich ist doch diese ganze Beredsamkeit Melanchthons ebenfalls geschminkt (1252 E), wenn sie auf die Lektüre der altkirchlichen

24. Daß dieser ihm einst als Humanist nahestehende Mann sich in der Derbheit seines polemischen Stiles ganz Luther angepaßt hat, ist Erasmus ein großer Kummer (1317 B). Zum Verständnis des Spieles, das mit homerischen Namen getrieben wird, ist folgendes zu beachten: In seiner Vorrede zu dem Buche, das Jonas gegen Johann Faber in Konstanz verfaßt hatte, nennt Luther diesen „Hektor“ (W 12, 85, 7). Darauf nennt Erasmus ihn selbst in der Diatr. (66, 30, vgl. 89, 22 f.) „Achilles“; und Jonas als Luthers Kampfgenosse gegen Faber heißt dann eben „Patroklos“. – Karl Zickendrahts verdienstvolle Darstellung (Erasmus und Luther über die Willensfreiheit, 1909, S. 159) hat aus dem Gewirr der Pseudonyme die einzelnen Gestalten nicht sicher erkannt.

25. 1256 B; 1295 A hat er freilich diesen Vorwurf wieder vergessen (ein Zeichen, wie wenig ernst es ihm mit seiner Polemik gegen Melanchthon ist!) und beschuldigt Luther, er stelle statt der Päpste, Konzilien und orthodoxen Lehrer die Loci als Autorität neben den biblischen Kanon!

Autoren verzichtet (vgl. StA 8, 16 ff. und oben S. 91 f.) und sich der Grammatik schämt (vgl. StA 12, 23 ff.). Luther hat also allen Anlaß, seinem Freunde nicht allzusehr zu trauen: Wenn der erst einmal anfängt, seinen eigenen Weg zu gehen, wird er sich weiter verlaufen, als Karlstadt es getan hat, mag er auch im Augenblick noch die Linie Luthers innehalten²⁶.

Hier spricht nicht der Prophet, der die künftigen philippistischen Streitigkeiten der neuen Kirche voraussieht, sondern der Feind, der hämisch Zwietracht hineintragen will in die gegnerischen Reihen. Melanchthon beweist die Lauterkeit seines Charakters dadurch, daß er sich nicht in dies verwirrende Intrigenspiel hineinziehen läßt. Sein Gewissen ist rein; er ist sich keiner Verstellung bewußt. Von Erasmus aber fühlt er sich wie von einer giftigen Schlange gebissen; so greift er das Bild auf, das Luther schon vor dem Erscheinen des Hyperaspistes geprägt hatte und das eine leichte Verdrehung des Titelwortes nahelegte (WBr. 4, Nr. 973, 15 ff.; 989, 28 ff.; 1007, 15 ff.). Aber er läßt sein Verhältnis zu Luther nicht vergiften. Wohl weiß er, daß der für die Schärfe der Polemik verantwortlich ist; daß der Kampf noch schlimmer werden wird, ahnt, fürchtet er. Aber voran steht ihm doch vor allem die Sorge, wie der neue Angriff auf den Reformator wirken werde; daß dieser im Alter milder werden würde, hatte sich als vergebliche Hoffnung erwiesen. Aber es ist doch keine Klage, geschweige denn Anklage gegen Luther, wenn Melanchthon feststellen muß, daß dieser bei der Fülle der Gegner immer reizbarer werde²⁷.

So sucht Melanchthon weiterhin den Mittelweg zwischen Luther und Erasmus. Wahrlich, dieser hatte recht, wenn er bald nach dem ersten Erscheinen des Hyperaspistes Pirkheimer gegenüber die Erwartung aussprach, mit Melanchthon werde leicht eine Versöhnung zustande kommen (Allen 6, Nr. 1729, 1). Freilich hat der zweite Teil des Hyperaspistes, der erst im Nachsommer 1527 – und nur auf das Drängen von Thomas Morus und Herzog Georg von Sachsen (Allen 6, Nr. 1770, 16 ff., Nr. 1776) – herausgekommen war, den Friedensschluß nicht gefördert. Die persönlichen Spitzen waren zwar abgeschliffen, aber sachlich kam nichts Neues heraus. Das weitschweifige Buch faßte die grundsätzlichen Probleme nicht scharf ins Auge, sondern schleppte sich mühsam mit der Interpreta-

26. 1257 C: *Discedat Melanchthon in diversam partem et arma moveat in te, protinus et ille tibi putebit, neque mitiorem patietur metamorphosin quam passus est Carolstadius, qui repente e Spiritus Sancti myrothecio factus est organum Satanae, simulatque latum unguem discessit a tuis praeceptis. In presentia nihil detraho laudibus Philippi, nec ad rem facit, tantum illud obiter dicam, me iam pridem non diligenter legisse Locos Melanchthonis, qui si mihi per omnia satisfecisset, abstinuissem a Diatriba.*

27. An Hieron. Baumgartner, 10. April 1526, CR 1, 793; an Camerarius, 11. April, CR 1, 793 f.; an Joh. Agricola, zweite Hälfte April, Cl. Nr. 469; an Sigism. Gelen, 4. Juli, CR 1, 807. Der letztere Brief an den Mitarbeiter Frobens in Basel ist der wichtigste, weil hier der Versuch gemacht wird, unter Beteuerung der Unschuld mit Erasmus – zunächst vergeblich – wieder indirekte Fühlung zu erlangen.



FR. FROMMANNS VERLAG Gegründet 1727

GÜNTHER HOLZBOOG · STUTTGART-BAD CANNSTATT

THOMAS-LEXIKON

Sammlung, Übersetzung und Erklärung der in sämtlichen Werken des h. Thomas von Aquin vorkommenden Kunstaussprüche und wissenschaftlichen Aussprüche.

Von Dr. Ludwig-Schütz

Fotomechanischer Nachdruck der „zweiten, sehr vergrößerten Auflage“ von 1895. Ca. 900 Seiten, Glwd. Ca. DM 58.—.

(Erscheint voraussichtlich im Sommer 1958.)

Die Textgrundlage der zweiten Auflage des Lexikons bilden sämtliche Werke und Schriften Thomas von Aquins einschließlich derer, die zwar aus guten Gründen den Gesamtausgaben beigelegt sind, deren Echtheit aber zu bezweifeln oder zu verneinen ist.

Die Anlage des Lexikons darf als bis heute vorbildlich gelten:

Alle wichtigen *termini technici* Thomas' sind darin gesammelt, wobei der Herausgeber darauf ausging, eher zu viel als zu wenig aufzunehmen: „wenn bei der Anfertigung dieses Lexikons in Bezug auf den darin aufgenommenen und verarbeiteten Stoff denn wirklich ein Fehler begangen worden sein sollte, so dürfte er sich wohl nicht so sehr als ein Fehler im Sinne eines defectus, als vielmehr in dem eines excessus erweisen.“

Die Fachausdrücke werden in *alphabetischer Folge* aufgeführt, wodurch sie leicht, sicher und schnell auffindbar sind.

Soweit die einzelnen Ausdrücke *verschiedene Bedeutungen* aufweisen, sind diese vollständig aufgeführt und deutlich voneinander abgehoben. So gliedert sich z. B. der Artikel „substantia“ gemäß den Bedeutungen dieses Ausdrucks in 9 Abschnitte.

Die Bedeutungen eines Terminus sind in sinngemäßer *deutscher Übersetzung* angegeben. Wo *Erklärungen* notwendig erschienen, werden diese im Sinne Thomas' und möglichst mit seinen eigenen Worten gegeben. Zum Verständnis des Sinnes eines Ausdrucks tragen auch *Hinweise* auf verwandte und synonyme Termini und besonders auf solche entgegengesetzter Bedeutung bei.

Zu jedem Fachausdruck sind die *Stellen und Sentenzen* angegeben, in denen dieser bei Thomas vorkommt. Diese Angaben sind sehr reichhaltig, um den Begriff eines Terminus möglichst voll zum Ausdruck zu bringen. Zitiert werden die in den verschiedenen Werken Thomas' vorkommenden Hauptstellen, so daß das Thomas-Lexikon auch den Charakter eines *Reallexikons* zu sämtlichen Werken des Aquinaten annimmt.

Die gediegene, geschmackvolle *äußere Ausstattung* des Werkes dürfte der besonderen Erwähnung wert sein.

„In der Form eines Wörterbuches abgefaßt, das zu den einzelnen Fachausdrücken Thomasstellen und -sentenzen in Auswahl beifügt, ist dieses Lexikon ein sehr wertvolles Hilfsmittel zum Verständnis der thomistischen Terminologie...“

Prof. Dr. Paul Wyser

BESTELLSCHEIN

Der Unterzeichnete bestellt aus dem

FR. FROMMANN'S VERLAG - GÜNTHER HOLZBOOG
STUTTGART BAD-CANNSTATT

..... Exemplar(e) des THOMAS-LEXIKONS von Ludwig Schütz.
Fotomechanischer Nachdruck der „zweiten sehr vergrößerten Auflage“ von 1895. Ca. 900 Seiten. In Halbpergament ca. DM 58.—

Die Lieferung soll erfolgen über die Buchhandlung

Name:

Adresse:

tion einzelner Bibelstellen und Lutheraussagen herum. Maßgeblicher Richter blieb dabei der gesunde Menschenverstand. Spitzig in Einzelheiten, pffiffig in der Vertuschung unangenehmer Sachverhalte, aber langweilig, unklar und unverstündlich für die große Menge – so lautete zusammengefaßt Melanchthons Urteil über das Werk; und der heutige Leser wird ihm nur zustimmen können²⁸.

Auch die Zeitgenossen urteilten ähnlich. Herzog Georg war enttäuscht. Aus seiner Umgebung berichtete man, er habe erklärt, Luther und Erasmus seien doch aus demselben Mehl gebacken²⁹. An Justus Jonas erlebte Luther die Freude, daß er nach der Lektüre des *Hyperaspistes* II endgültig von seiner Vorliebe für Erasmus geheilt und zu Luthers Meinung bekehrt wurde; er äußerte sich über das Buch fast wörtlich so wie Melanchthon³⁰.

Luther selbst hat die Schrift nicht gelesen. Aber zusammen mit dem Kampf gegen die Zwinglianer, der ihn damals ganz erfüllte, legte es ihm eine unerträgliche Last auf die Seele. Erasmus und die Schweizer würden nicht einmal eine Viertelstunde lang solche Anfechtungen ertragen können! Werkzeuge des göttlichen Zornes sind sie, wie Judas eines war. „Gott erbarme sich ihrer und bekehre sie“³¹. Unter diesen Umständen konnte Melanchthon den Reformator nur in dessen Beschluß bestärken, auf eine Gegenschrift zu verzichten oder, wenn nicht, sich wenigstens auf eine einfache, thetische Darstellung seiner Willenslehre zu beschränken.

4. Es ist hier nicht der Ort, die Weiterentwicklung des Verhältnisses zwischen Luther und Erasmus darzustellen. Melanchthon hat auch fernerhin eine selbständige Stellung zwischen den beiden Fronten behauptet. Ein erster Versuch der Fühlungnahme mit Erasmus, den er bald nach dem Erscheinen des ersten Teiles des *Hyperaspistes* über den Baseler Kreis um Froben unternommen hatte (vgl. oben, S. 100, Anm. 27), war freilich zunächst erfolglos geblieben. Aber er gab Erasmus doch die Möglichkeit, anderthalb Jahre später einen zufälligen Anlaß aufzugreifen, seinerseits den Kontakt wiederherzustellen und Melanchthon ein paar billige Komplimente zu machen.

Dankbar ergreift dieser sofort die ausgestreckte Hand³². Würdevoll ist seine Haltung und entbehrt nicht menschlicher Größe. Seine Dankbarkeit für das von Erasmus Empfangene und seine Verehrung für ihn bleiben unwandelbar. Mit

28. An Justus Jonas, Ende September 1527, CR 1, 913; an Luther 2. Oktober, WBr. 4, Nr. 1152, 1 ff.; an Agricola, Anfang Oktober, Cl. Nr. 584; an Spalatin 15. Oktober, CR 1, 896; an Aquila, zweite Hälfte Oktober, CR 4, 964.

29. Johann Caesarius am 11. Oktober 1527, bei Karl und Wilh. Krafft, Briefe u. Documente aus d. Zeit d. Reformation, 1875, 154 f.

30. WBr. 4, Nr. 1160; Jonas an Joh. Lang, 17. Oktober 1527, bei Kawerau, S. 110.

31. An Melanchthon, 27. Oktober, an Jonas, ca. 10. November 1527, WBr. 4, Nr. 1162, 39 ff., Nr. 1168, 3 ff.

32. Vgl. Allen 7, 1944 und 1981; Erasmus an Melanchthon am 5. Februar, dieser an jenen am 23. März 1528.

einer leichten Handbewegung schiebt er die gegen ihn erhobenen Vorwürfe beiseite; sie sind nicht wert, daß er sich im einzelnen verteidigt. Wohl aber drängt es ihn, das Andenken seines toten Freundes Nesen von allen Flecken zu reinigen. Er war Erasmus bis ans Ende in Liebe zugetan, und kleine Fehler hat sein bitteres Sterben hinweggenommen. Erasmus ist es sich selbst schuldig, ihm zu vergeben.

Schwieriger ist sein Verhältnis zu Luther. Melanchthon gibt offen zu, daß der Reformator durch seine Schärfe den Gegensatz vertieft hat. Melanchthon hat ihm im persönlichen Gespräch oft genug diese seine Meinung kundgetan, und kann sie daher jetzt auch vor Erasmus ohne Scheu aussprechen. Aber auch dieser hat der Bitterkeit in der Polemik zuviel getan. Beide Gegner haben sich gegenseitig verunstaltet. Aber auch hier tritt Melanchthon vor Erasmus als Anwalt seines Freundes hin. Aus dessen literarischen Äußerungen darf man sich kein Bild von ihm machen; nur wer Luther persönlich kennt, weiß um die Integrität seines Charakters.

Melanchthon gibt keine Richtlinien für das künftige Verhältnis der beiden Männer. Er begnügt sich mit der Kennzeichnung seiner eigenen Stellung. So befindet sich zwischen den Fronten. Melanchthon hält die Spannung aus, die zwischen ihnen bestehen bleibt. Und er sucht sie auszugleichen, nicht durch die Mittel literarischer Polemik, sondern durch sachliche Arbeit. Mit Erasmus sucht er die Wissenschaft zu fördern. Mit Luther zusammen baut er die Kirche auf und verwirklicht dabei die erasmische Tugend der *moderatio*³³.

Dieser persönliche Standpunkt aber hat sachliche, und zwar theologische Konsequenzen, die wir hier nicht lehrmäßig erörtern, aber doch nach ihrer Entstehungsort bezeichnen können. Nach der Lektüre des *Hyperaspistes* II hat Melanchthon brieflich versichert, sein Standpunkt in der Willensfrage bleibe unerschüttert³⁴. Das schloß eine Überprüfung nicht aus, sondern ein. Schon ehe er jene Lektüre begonnen und jene Versicherung abgelegt hatte, hatte er die Willenslehre neu durchdacht. Im August 1527 unterzeichnete er seine Vorrede zu den Scholien zum Kolosserbrief; am 2. Oktober wies er Luther auf das neue Werk hin, das die Willensprobleme neu angreife; gleichzeitig erwartete er die Vollendung des Druckes³⁵. Und daß damit auch eine gewisse Korrektur sein

33. Vgl. die programmatischen Schlußsätze seines Erasmusbriefes vom 23. März 1528: „Ego quoque has literulas et haec studia conterrita tumultu horum temporum utcunque propugna, tanquam gregarius aliquis miles tua signa sequens ... Sed nihil mihi unquam erit antiquius publica pace; cui cum servirem, adhortatus sum eos qui in ecclesiis docent, et quidem de Principis mandato, ad moderationem.“ Allen 1981, 48 ff., 53 ff.

34. Erasmus scripsit argutissime de libero arbitrio, et quidem his diebus propter scriptum graviter contristatus sum. Neque tamen eripiet mihi veram sententiam; CR 1, 964.

35. CR 1, 873 f.; WBr. 4, 1152, 11 f.; Cl. Nr. 584.

Loci gegeben war, darauf wies er ein paar Jahre später – 1530 – in einer Studienanleitung ausdrücklich hin³⁶. So hat die Mittelstellung, die Melanchthon in dem Streit zwischen Luther und Erasmus einnahm, dazu geführt, daß die Grundlagen seiner Willenslehre verändert wurden, die in den Loci von 1521 gegeben und von der alle ausgegangen waren, die an dieser Auseinandersetzung sich aktiv beteiligt hatten.

III

Wir verzichten darauf, für die Jahre von 1521 bis 1524 im einzelnen aufzuzeigen, wie Melanchthon zu seiner Stellung zwischen den Parteien gelangte. Wir blicken hier noch einmal auf seine Loci von 1521 zurück, um derentwillen er in die Erörterung überhaupt einbezogen worden war. Hier sind noch Geheimnisse aufzuklären. Warum richtete Erasmus 1524 in der Diatribe seinen Angriff ausdrücklich gegen sie, warum nahm Luther sie in *De servo arbitrio* mit so nachdrücklichen Worten in seinen Schutz? Weil sie, was den damals Beteiligten einsichtig war, heute aber vergessen ist, als eine Gegenschrift gegen Erasmus konzipiert waren und den Kampf der Reformatoren gegen ihn eingeleitet hatten. Für diese Behauptung ist hier der Beweis zu erbringen.

1. In dem Widmungsbrief an Tilemann Plattner gibt Melanchthon den Zweck seiner Loci an (StA 4, 19 ff.). Die Studenten der Theologie sollen dadurch in die Schrift eingeführt werden, und zwar so, daß sie dem Inhalt der Schrift gleichförmig gemacht werden³⁷. Denn hier hat die Gottheit ihr Antlitz vollkommen abgebildet; nirgendwo anders kann sie daher sicherer und genauer erkannt werden. Hinter diesen Aussagen steht offenbar der gnostische und mystische Satz, daß der, der die Gottheit erkennt, ihr gleichförmig werde.

Auch für Erasmus ist dieses Erkenntnisprinzip wesentlich. Und auch er bestimmt von da aus den Zweck seiner theologischen Schriftstellerei. In der Einleitung zu seiner „*Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam*“, die ursprünglich 1518 herausgegeben worden war³⁸, Melanchthon aber wohl in einer Ausgabe von 1519 oder 1520 vorgelegen haben wird, kündigt Erasmus dieselbe Absicht an, wie sie auch in den Loci verwirklicht werden

36. *Brevis discendae theologiae ratio*, CR 2, 456 ff. (vgl. *Supplementa Melanchthoniana* I, LXIV). Hier S. 457 in bezug auf die Loci von 1521/22: *Multa sunt in illis adhuc rudiora, quae decrevi mutare. Facile autem intelligi potest, quid mihi ibi displiceat ex meis Colossiis, ubi locos aliquot mitigavi*. Diese Milderungen lassen sich freilich schon von der 1522/23 über das Johannesevangelium gehaltenen Vorlesung an in den exegetischen Arbeiten verfolgen, wozu hier nicht der Ort ist.

37. *In illarum (divinarum literarum) indolem plane transformari*; StA 4, 27 f.

38. Herausgegeben von Hajo Holborn in: *Desiderius Erasmus Roterodamus, Ausgewählte Werke*, 1933, 177 ff.: vgl. die Angaben in der Einleitung S. XIV ff. Im folgenden hier abgekürzt AW.

sollte: Auch er will den Kandidaten der Theologie den Weg und die Methode (viam et methodum) zu ihrem Studium zeigen (AW 177, 15 ff.). Denken wir daran, daß auch Melanchthon und sein Kreis unsere Loci in der Zeit ihrer Entstehung fast ausschließlich als „Methodus“ bezeichnen³⁹, die Parallele mit der Schrift des Erasmus also unmittelbar gegenwärtig haben, so verstehen wir, was hier vorliegt: ein bewußtes Gegenstück zu dem Werk, dem der biblische Humanist vornehmlich seinen Ruhm in der theologischen Welt verdankte.

Diese Entsprechung in der literarischen Abzweckung braucht an sich keine bewußte Gegnerschaft zu bedeuten. Ob Melanchthon wirklich Erasmus den Fehdehandschuh hinwerfen wollte, als er die Verwandlung des Studenten in den Gegenstand seines Studiums behauptete? Auch Erasmus weiß von ihr. Bei ihm handelt es sich ausschließlich um einen Vorgang sittlicher und religiöser Bildung: Seelenspeise soll in das Innerste des Geistes aufgenommen werden; sie wird angeeignet von dem Empfänger, wird ein Teil seiner selbst. In der Sprache der Mystik wird hier ein Prozeß beschrieben, der in jedem geistigen Akt sich vollzieht (AW 180, 22 ff.). Offensichtlich ist dabei das ethische Interesse stärker als das religiöse. Wer die himmlische Philosophie erwerben will, muß nicht nur von Lastern frei sein; er muß auch in sich den Aufruhr der Begierden zur Ruhe gebracht haben: Nur mit gereinigtem Herzen kann man in das Heiligtum eintreten. Nur in einem reinen Spiegel leuchtet das Bild der ewigen Wahrheit auf (AW 178, 21 ff.).

Daß Melanchthon diese grundsätzlichen Äußerungen des Erasmus vor Augen hatte, als er die Einleitung zu den Loci schrieb, geht weiter daraus hervor, daß auch er im gleichen Zusammenhange vom Bilde der Gottheit zu reden wußte (StA 4, 29). Aber nicht in einer von Affekten frei gewordenen Seele spiegelt es sich ab, sondern es offenbart sich nirgendwo anders als im Worte Gottes. Und nicht in ein himmlisches Geistwesen sollen wir durch unser theologisches Studium verwandelt werden, sondern in den Inhalt des Wortes Gottes (StA 4, 28 ff.). Nicht von Erasmus und den breit und flach gewordenen Strömungen der devoter Mystik des ausgehenden Mittelalters hat Melanchthon sein Verständnis der Transformatio überkommen. Bei Luther hat er es gelernt. Der hatte im ersten Hauptabschnitt seines Freiheitstraktates (W 7, 22, 3–25, 25) die Einheit der gläubigen Seele mit dem göttlichen Wort des Gesetzes und Evangeliums als das Vorspiel des „fröhlichen Wechsels“ mit Christus verstanden⁴⁰. Melanchthon hat hier Erasmus durch Luther ausgelegt – und überwunden.

39. Luther z. B. in den Briefen von der Wartburg, in denen er den Empfang der einzelnen Druckbogen bestätigte und auf den Inhalt einging: WBr. 2, Nr. 413, 33; Nr. 428, 3, 24; Nr. 444, 33.

40. W 7, 24, 22–25: Nu seyn diße und alle gottis wort heylich, wahrhafftig, gerecht fridsam, frey und aller gütte voll; darumb wer yhm mit eynem rechten glauben anhangt, des seele wirt mit yhm voreynigt, ßo gantz und gar, das alle tugen

Wenn nicht andere Stellen des Widmungsbriefes eine polemische Spitze gegen Erasmus deutlich erkennen ließen, brauchten wir auch in dieser Zweckbestimmung der Loci vom Worte Gottes her keine Absage an den Methodus anzunehmen. Es könnte sich einfach um eine Überlagerung erasmischer Aussagen durch lutherische handeln, wie sie in jenen Jahren, Predigern und Hörern meistens unbewußt, sehr häufig vorkam. Immerhin wird sich Melanchthon die Zielangabe seines Buches wohl überlegt haben; und wenn er aus der Zweckbestimmung des Erasmus grundlegende Formulierungen übernahm, sie aber dann entscheidend abwandelte, wird er schon seine guten Gründe dafür gehabt haben.

Vor allem aber müssen wir in diesem Zusammenhang unserer Darstellung Melanchthons Loci mit den Augen des Erasmus lesen, der sein theologisches Lebenswerk, die Ausgabe des griechischen N. T., durch die „Ratio seu Methodus“ gekrönt hatte. Ihm mußte es auffallen, daß ein junger Mann, anscheinend unter fast demselben Titel, eine Aufgabe angriff, die er glaubte vorbildlich und abschließend gelöst zu haben. Daß er – gerade wenn er die Anwendung seiner eigenen Terminologie gewährte – jede Abweichung von seinen Gedanken, jede Umwandlung seiner Lieblingsbegriffe mit eifersüchtigem Zorn registrierte, ist selbstverständlich; und ebenso, daß er den Konkurrenzcharakter der Loci schon bei einem flüchtigen Blick auf die ersten Seiten des Werkes durchschaute.

2. Denn Melanchthons Widmungsbrief enthielt noch fühlbarere, wenn auch nicht bedeutsamere polemische Spitzen als die, die mit jener Zweckangabe verbunden waren. Sein Schriftprinzip wandte sich gegen die altkirchliche Väterexegese; seine Anwendung der Lokalmethode schloß die Ablehnung der Kommentare in sich, auf deren Erschließung Erasmus und andere biblische Humanisten so große Sorgfalt verwandten. Von den Griechen verfiel Origenes, von den Lateinern seine bedeutendsten Nachahmer Ambrosius und Hieronymus einem abfälligen Urteil (StA 4, 22 ff.). Die Wiederholung dieser Polemik im Abschnitt über den freien Willen (StA 8, 15 ff.) hat dann später in der Diatribe den Zorn des Erasmus erregt (vgl. oben S. 92). Wir dürfen aber annehmen, daß er die Spitzen gleich bei der ersten Lektüre gefühlt und gemerkt hat, daß sie ursprünglich gegen seine Ratio seu Methodus gerichtet waren.

Denn hier hatte Erasmus (AW 295, 1 ff.; vgl. schon 160, 11 ff.) ausdrücklich die von Melanchthon wiederholte (StA 4, 23; 9, 3 f.) Behauptung widerlegt, die Lokalmethode, die auch er in seiner Schrift nachdrücklich empfohlen hatte⁴¹, könne die altkirchlichen Kommentare ersetzen. Er hatte ernsthaft davor

des worts auch eygen werden der seelen. – W 7, 25, 26–28: Nit allein gibt der glaub
ßovil, das die seel dem gottlichen wort gleich wirt, aller gnaden voll, frey und
selig, sondernn voreynigt auch die seele mit Christo, als eyn brawt mit yhrem breudgam.

41. Von dem Zusammenhang, der hier zwischen Erasmus und Melanchthon besteht, wird an anderer Stelle zu reden sein; vgl. inzwischen Paul Joachimsen, Loci communes, Luther-Jahrbuch 8, 1926, S. 27 ff., bes. S. 54–61.

gewarnt, sich der in ihnen enthaltenen Verständnishilfen leichtfertig zu begeben. Und er hatte Ratschläge erteilt, wie man sie in der rechten geschichtlichen Reihenfolge und mit der rechten philologischen Kritik lesen und verstehen solle. Das alles hatte der junge Melanchthon in den Wind geschlagen mit seiner kecken, unmotivierten und ständig wiederholten Ablehnung der Alten.

Erasmus hatte in diesem Zusammenhang Origenes als so vorzüglich empfohlen, „daß niemand mit ihm verglichen werden kann“ (AW 295, 18). Und gerade ihn hatte Melanchthon mit besonderem Nachdruck verworfen – aus zwei Gründen: wegen seiner allegorischen Methode und wegen seiner Anleihen bei der Philosophie (StA 4, 38 ff.). Der zweite war in des Erasmus Augen eher ein Vorzug; wir haben gesehen (oben S. 90), wie ernsthaft er später in der Diatribe seine *Philosophia christiana* gegen den Antirationalismus Melanchthons verteidigte. Auch im Hinblick auf die Allegorese widersprach das scharfe Verwerfungsurteil Melanchthons seiner Meinung. Gerade den Origenes hatte er in bezug auf seine Allegorien als „*felicissimus*“ bezeichnet (AW 187, 22). Den vierfachen Schriftsinn hatte er festgehalten, freilich eine stärkere Berücksichtigung des *sensus historicus* und eine bessere Differenzierung der davon abgeleiteten Bedeutungen gefordert; auch hier wiederum war ihm Origenes als vorbildlich erschienen (AW 284, 2 ff.). Auf der anderen Seite hatte er ihn ebenso wie seine Nachahmer Hilarius und Ambrosius getadelt, wenn sie den Wortsinn des Textes nicht gebührend berücksichtigten – freilich erst nachdem Melanchthons Kritik laut geworden war, in der Ausgabe der *Ratio* von 1523 (AW 280, 23 ff.). Die Allegorese aber völlig abzulehnen war ihm, wie schon 1519, so erst recht später, gänzlich zuwider. Er behauptete vielmehr ihre Notwendigkeit auch da, wo er ihren Mißbrauch bekämpfte (AW 282, 3 ff.).

Wenn daher Melanchthon Origenes und seine Nachfolger in Ost und West um ihrer Allegorese willen grundsätzlich ablehnte (StA 4, 40 ff.), so distanzierte er sich offensichtlich und bewußt von der „*Ratio seu Methodus*“. Er vermochte sich freilich auch dabei nicht von seinem Antitypus zu lösen; er verradikalisierte dessen wohl abgewogene Urteile nach der negativen Seite hin. Für Erasmus ist Origenes in der Handhabung der allegorischen Methode ein „*felicissimus artifex*“, Ambrosius dagegen „*sedulus magis quam felix*“⁴²; für Melanchthon sind sie beide in gleicher Weise verwerflich. Ähnliches gilt von Hieronymus, gegen den Melanchthon nicht nur in der Einleitung der *Loci*, sondern immer wieder seinen Widerspruch anmeldet. Erasmus als Schüler der „Hieronymiten“, der Brüder vom gemeinsamen Leben, erkennt die großen Verdienste des Hieronymus um die Schriftforschung an (AW 186, 24 ff.; 266, 21 ff.), betont auch seine relative Selbständigkeit Origenes gegenüber⁴³. Auch wenn er im einzelnen irrt, lehrt er

42. AW 284, 23 f.; wiederum hat Erasmus 1523 sein Urteil im Sinne Melanchthons und der Reformatoren verschärft, vgl. 284, 25 ff.

43. AW 287, 27 ff.; die hier in Anm. 2 angezogenen Stellen aus dem Jeremiaskom-

im ganzen Gutes (AW 296, 28 ff.); über seine textkritischen Arbeiten freilich strebt Erasmus hinaus (AW 182, 18 ff.; 183, 7 ff.).

Wenn wir historisch urteilen wollen, so müssen wir anerkennen, daß Erasmus in seiner Würdigung der Kirchenväter die geschichtliche Wahrheit stärker auf seiner Seite hat als Melanchthon. Der hat den Gegensatz, der zwischen dem reformatorischen Schriftverständnis und dem altkirchlichen bestand, weit übertrieben. Was Erasmus nur mit großen Einschränkungen kritisch gegen die alten Ausleger gesagt hatte, wird von dem Jünger der Reformation absolut genommen und gegen die neu erkannte Schriftwahrheit ausgespielt.

Man hat manchmal den Eindruck, als habe gerade die überlegene, wohlabgewogene Art des Erasmus den jungen Feuerkopf zum radikalen Widerspruch gereizt. Er hat dadurch die Einheit zwischen Schrift und Vätertradition zerbrochen, auf der die *Philosophia christiana* des Erasmus beruhte; er hat gerade dadurch seine *Loci* zu einer Kampfschrift gegen die „*Ratio seu Methodus*“ des Erasmus gemacht⁴⁴. Er hat das alles getan, um die Neuheit des reformatorischen Ansatzes gegenüber dem biblischen Humanismus des Erasmus zur Anerkennung zu bringen.

3. In seinem Widmungsbrief hat Melanchthon schließlich die Salbung durch den Heiligen Geist zur Grundvoraussetzung rechter Schriftauslegung gemacht (StA 5, 6 ff.); dieses Geistprinzip beherrscht die Beweisführung der *Loci*. Auch hiermit knüpft Melanchthon an die „*Ratio seu Methodus*“ des Erasmus an, freilich nur, um ihr grundsätzlich zu widersprechen.

Auch für Erasmus ist das Studium der Theologie, in das sein Buch einführen will, ein geistlicher Vorgang. Und wenn er die Herzen dafür entflammen will, weiß er doch, daß im Vergleich zu der göttlichen Geistwirkung alle menschlichen Bemühungen ein Nichts sind⁴⁵. Aber ihm liegt alles daran, daß der Mensch sich in Anlehnung an antike Mysterienpraxis, die seit der Auflage von 1520 durch alttestamentliche Beispiele bekräftigt wird – durch ethische Reinigung zur Benadung durch den Geist bereite (AW 178, 29 ff.). Ihm sind das paulinisch-eutestamentliche Verständnis des Geistes und der prophetische Charakter der

mentar, in denen Hieronymus die Allegoristik des Alexandriners ablehnt (*fugiens historiae veritatem, delirat*), sind verkehrt zitiert; sie stehen MSL 24, 849 C und 851 B.

44. Wie sehr hier das polemische Interesse gegen Erasmus obwaltet, zeigt die ab Juni 1521, also etwas später als der Widmungsbrief an Plattner bearbeitete *Defensio pro Luthero* (Melanchthons Werke in Auswahl, Studienausgabe, I, Reformatorische Schriften, 1951, 141 ff.), wo Melanchthon S. 147, 16–149, 28 Väterzeugnisse für die Hauptthesen Luthers anführt. Da stehen neben dem Kronzeugen Augustin und Cyprian auch Hilarius und Chrysostomus und als Repräsentant der Griechen Johannes Maxenus und werden positiv gewürdigt. Mit der Ablehnung der Vätertheologie ist also schon damals Melanchthons Stellung nicht ausreichend gekennzeichnet.

45. AW 177, 15 ff.; Melanchthon sagt StA 5, 13 f. fast wörtlich dasselbe: *unctio quae tantavis humani ingenii industria non queat assequi*.

darauf beruhenden Schriftauslegung durchaus bekannt⁴⁶; aber gerade deshalb beschränkt er seine theologische Arbeit auf das menschlich Mögliche. Er will nüchtern die rechte Arbeitsmethodik zeigen, den Willen anspornen, den gewiesenen Weg zu gehen, und dadurch einigen Nutzen (*mediocrem utilitatem* – AW 177, 19) stiften.

Erasmus bindet in seiner „*Ratio seu Methodus*“ die Studierenden an seine wissenschaftliche Methodik. Melanchthon verweist sie in seinen *Loci* von sich weg auf den in der Schrift waltenden Geist und sieht in diesem Hinweis vornehmlich seine Hilfe (StA 5, 16) für sie beschlossen. Damit stellt er sich von vornherein in einen bewußten Gegensatz zu Erasmus. Und mag sein Geistprinzip in manchen Stücken noch ungeklärt sein und nachher die Feuerprobe der schwärmerischen Bewegung in Wittenberg nicht völlig bestehen, seine Verwurzelung in der religiösen Erfahrung der Reformation ist unbestreitbar. So ist auch seine Ablehnung der altkirchlichen Kommentare kein historisch-wissenschaftliches Prinzip, sondern beruht auf der Geisterfülltheit der Schrift und auf dem Glauben, daß der hier wirksame Geist sich ohne die Hilfe menschlicher Gelehrsamkeit durchsetze. Dieser Glaube widerstreitet dem Prinzip der *Philosophia christiana*, widerstrebt dem Synergismus, auf den sie sich gründet, und mußte Erasmus, wenn er die *Loci* kritisch las, anstößig und ärgerlich sein.

So sind die drei Hauptteile des programmatischen Widmungsbriefes der *Loci* von der „*Ratio seu Methodus*“ des Erasmus angeregt, zwei entnehmen ihr Thema der Einleitung der erasmischen Schrift. Alle aber führen sie die empfangene Anregung selbständig weiter, und zwar in einem Sinne, der den Intentionen des Erasmus direkt entgegengesetzt ist. Indem dieser Widmungsbrief aber dieselbe Absicht für die *Loci* proklamiert, die auch der erasmischen Schrift vorgeschwebt hatte, enthüllt er den Charakter der *Loci*: Sie bilden bewußt eine Konkurrenz zu der Programmschrift, in der Erasmus die Grundsätze des christlichen Humanismus niedergelegt hatte. Damit gewinnen auch die Widersprüche, die Melanchthon gegenüber dieser Geistesrichtung deutlich, wenn auch ohne Namensnennung ausspricht, eine grundsätzliche Bedeutung. Sie stellen die erste, im einzelnen noch versteckte, im Grundsätzlichen klare Kampfansage dar gegen jenen Humanismus. Erasmus hat diese Kampfansage verstanden und den ihm zugeworfenen Fehdehandschuh in seiner *Diatribе*, gerade auch Melanchthon gegenüber, aufgenommen.

4. Auch der noch zum Grundsätzlichen gehörende Einleitungsabschnitt der *Loci* über Wesen, Inhalt und Umfang der Lokalmethode setzt die Auseinandersetzung mit Erasmus fort. Es geht hier vor allem um die Frage, ob die „*mysteria divinitatis*“ (StA 6, 16 ff.), speziell die Geheimnisse der Inkarnation, in den *Loci* mitbehandelt werden sollen. An dieser Erörterung wird deutlich, daß der von

46. AW 179, 16 ff.: *Paulus enarrationem arcanae scripturae non philosophiam sed prophetiam vocat. Prophetia vero spiritus illius aeterni donum est.*

Erasmus ausgehende Anstoß sich bei Melanchthon nicht nur in einem negativen, sondern auch in einem positiven Sinne geltend gemacht hat.

„Die Geheimnisse der Gottheit sollten wir richtiger angebetet als erforscht haben.“ Für diesen programmatischen Satz, durch den Melanchthon die Auseinandersetzung von Trinitätslehre und Christologie aus den Loci im Gegensatz zur Scholastik begründet, finden wir die Illustration in der „Ratio seu Methodus“ des Erasmus; er ist also kein Ausdruck reformatorischer Theologie, wie man seit A. Ritschl⁴⁷ gemeint hat.

Wer von Gott gelehrt sein will – so führt die Einleitung zur Ratio aus (AW 179, 19 ff.) –, bedarf des einfältigen und taubenhaften Glaubensauges. Dieses Ideal der Simplizität, aus der devoten Mystik stammend, verbindet sich mit den Ehrfurchtsbezeugungen, die aus der antiken Mysterienpraxis – der pythagoreischen Schule (AW 179, 32) – entnommen sind. Wer die Schwelle von der Vorhalle zum innersten Heiligtum überschreitet, muß gesenkten Hauptes einherschreiten, den Selbstruhm, die blinde Verwegenheit von sich abtun, auf eigenes Urteil und erst recht auf seine leidenschaftliche Vertretung verzichten. Er ist wie bei einer Pilgerfahrt: *exocularis omnia, ad oculos omnia*; als ob die Gottheit überall gegenwärtig wäre, verehrt du alles. Dieses „Als ob“ verrät den Grundcharakter der erasmischen Devotion der Demut; sie resigniert gegenüber der Wirklichkeit und der Wahrheit. Noch viel stärker aber muß jene Haltung ausgeprägt sein, wenn einer in die verborgenen Geheimnisse der Gottheit (*divini spiritus adyta*) einzudringen versucht. „Was dir als erkennbar gegeben ist, das müsse gebückt; was dir nicht gegeben ist, sondern verhüllt bleibt, das bete an mit einfältigem Glauben“ (*adora simplici fide*) und verehere es von ferne (AW 180, 3 ff.).

Die Formelsprache ist hier dieselbe bei Erasmus wie bei Melanchthon; die Front ist bei beiden gegen die Spitzfindigkeiten der Scholastik gerichtet. Obwohl die Grundhaltung dieselbe ist, ob Melanchthon den simplifizierenden, mit Skepsis durchtränkten Fideismus der devoten Mystik von Erasmus übernimmt, diese Frage lassen wir noch beiseite. Wir stellen zunächst ähnliche Entsprechungen zwischen beiden in Terminologie und Anwendung des christologischen Logos fest.

Hier stimmen Erasmus und Melanchthon methodisch darin überein, daß sie die Logos ausschließlich von der Schrift ausgehen. Christus ist deren Mittelpunkt; von ihm aus muß sie verstanden und gedeutet werden; er bildet den Wertmaßstab für ihre Einzelaussagen: „*Hactenus veneranda sunt omnia, caetera cum intellectu iudicioque legenda aut etiam imitanda*“ (AW 211, 9 f.). Erasmus übt eine Bibelkritik – für die wir bei Melanchthon keine Entsprechung finden – von der Christologie her aus; das sollte man nicht vergessen, wenn man seine Stellung in der Geschichte der Schriftexegese bestimmt. Es ist der irdische Jesus

⁴⁷ Vgl. dessen Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung III², 1883, S. 367.

von Nazareth, der hier im Mittelpunkt steht. Seine Tugenden – paupertas, humilitas, innocentia – werden gepriesen (AW 210, 3 f.), nicht seine Wohltaten (beneficia) – (StA 7, 10); auch Kreuzigung, Auferstehung, Himmelfahrt werden vorwiegend unter ethischem Aspekt gesehen (AW 210, 13 ff.). Von seiner Majestät zu berichten, dazu haben sich die Apostel nicht aufgeschwungen (AW 211, 26 f.).

So ist für beide Partner, auch wenn sie beide von der Schrift ausgehen, der christologische Ansatz verschieden: Erasmus schaut auf das sittliche Vorbild, das Christus gegeben hat, Melanchthon auf die Wohltaten, die er uns durch sein Erlösungswerk zuteil werden ließ. Aber die Folgerung, die beide aus ihren verschiedenen christologischen Voraussetzungen ziehen, sind doch die gleichen: Man darf den Modus der Menschwerdung (StA 6, 28) nicht, wie die Scholastiker tun, in allen Einzelheiten ergründen wollen. Melanchthon teilt durchaus den gerechten Zorn des Erasmus, mit dem dieser das ehrfurchtlose und unpädagogische Unternehmen verurteilt, die jungfräuliche Geburt Christi bis in alle Einzelmomente des Werdevorgangs zu verfolgen (AW 206, 7 ff.). Auch für ihn gibt es ein theologisch und religiös begründetes Nichtwissen. Er hat die scholastische Neugier nicht so deutlich an den Pranger gestellt, wie Erasmus das tut (vgl. AW 297, 6 ff.); er hat sicherlich ein anderes Heilsverständnis als dieser. Aber wenn er Christus nur an seinen Wohltaten erkannt wissen will (StA 7, 9 ff.), übernimmt er einen Grundsatz des Erasmus, der es als unförmig bezeichnet hatte, zu erforschen, „was ohne Schaden für das Heil nicht gewußt zu werden braucht“⁴⁸.

Die „Babylonischen Türme“ (AW 205, 21), die die scholastischen Systematiker auf dem Grund der beiden altkirchlichen Zentraldogmen der Trinität und der Inkarnation mit Hilfe der aristotelischen Philosophie errichtet hatten, haben sie beide abgebrochen, Erasmus und in seiner Nachfolge Melanchthon. Die Motive, die beide dazu bestimmten, waren sicherlich nicht die gleichen. Das liegt bei der Inkarnationslehre auf der Hand; auch bei der Trinitätslehre schwingen reformatorische Gedanken bei Melanchthon mit⁴⁹. Trotzdem ist nicht anzunehmen, daß er

48. AW 297, 22 f.: Sunt, quae citra salutis dispendium possint nesciri.

49. Freilich bleiben hier die eigentlich reformatorischen Motive stärker im Hintergrund. Deutlich treten sie bei Luther hervor, als er im Nachwinter 1518/19 in den Operationes in psalmos zu Ps. 5, 12 – im Gegensatz zu Reuchlin und dem Areopagiten – und am Schluß der ersten Lieferung dieses Kommentars (W 5, 184, 4 – 191, 27; 197, 36 – 199, 19) die Trinitätslehre behandelte. Bemerkenswert ist hier 1. Die Trinitätslehre wird nach ihrem Heilswert für den Glauben gewürdigt: ... adeo ut nec Christus nec Deus ipse illi sit salutaris, nisi per fidem habeatur (W 5, 184, 15 f.; vgl. 185, 10 ff.); 2. ihr Offenbarungscharakter ist für den Glauben entscheidend: nur den Juden ist das Trinitätsmysterium ein „ineffabile“, „quia revelatum eiusdem mysterium pertinacissime exhorrent“ (W 5, 184, 35 f.); incomprehensibilia sunt ... summa nostrae fidei capita (W 5, 198, 28 f.); 3. der Glaube ist der rechtfertigende und darum sich

in diesen Zusammenhängen gegen die „Ratio seu Methodus“ hat polemisieren wollen; das Bewußtsein, gegen die Scholastik hier mit Erasmus in einer Front zu stehen, ist mächtiger und wirksamer als der immerhin auch vorhandene Unterschied im theologischen Ansatz.

Gerade wenn die Loci als ein Konkurrenzunternehmen reformatorischer Theologie gegen die erasmische Einführung in den biblischen Humanismus gedacht waren, war es für sie gut, deutlich erkennen zu lassen, daß auch sie überflüssigen scholastischen Ballast abgestoßen hatten. Ob sie mit dieser Ausmerzung des altkirchlichen Dogmas nicht zuviel getan haben, steht auf einem anderen Blatt. Der melanchthonische Traditionalismus hat ja in den späteren Auflagen der Loci zu einer intensiveren Behandlung der 1521 übergangenen Probleme geführt. Ob dabei dem reformatorischen Anliegen besser Rechnung getragen wurde als 1521 oder ob damit ein Rückfall in eine vorreformatorische Theologie erfolgte, das zu entscheiden steht hier nicht zur Debatte.

5. Wir greifen auf ein Thema zurück, an dem die ablehnende Haltung Melanchthons gegenüber der „Ratio seu Methodus“ noch einmal grundsätzlich deutlich wird. Es hängt ebenfalls mit der Auswahl der Loci zusammen, die in Melanchthons Schrift zur Behandlung kommen. In bezug auf die Erkenntnis Christi hat er sie in die Trias von Gesetz, Sünde, Gnade (StA 7, 29) zusammengefaßt; an anderen Stellen ist das ähnlich geschehen⁵⁰; jedenfalls steht in den Loci überall das Interesse am Heil und an der Vergebung der Sünden im Vordergrund.

Nach Melanchthon soll man, wie in allen Wissenschaften, so auch in der Theologie, die Loci „scopi vice“ (StA 5, 24) gebrauchen; das heißt, man soll in ihnen zusammenfassen, worauf es in der Schrift eigentlich ankommt und worauf man sein Studium vor allem anderen zu richten hat. In seiner Einleitung führt Melanchthon diesen Gesichtspunkt in der Aufzählung seiner Loci und im Gegensatz gegen die Scholastik durch (StA 6, 1–8, 4) und schließt dann (StA 8, 4–7) mit einem heftigen Ausfall gegen die, die in der Schrift nur Tugenden und Laster

der Gott demütigende Glaube, der, indem er den drei göttlichen Personen die gleiche Herrlichkeit zuerkennt, suam simul offerat vanissimam gloriam, confessus suam infirmitatem et impotentiam (W5, 198, 32f.). Angesichts dieser Ausführung Luthers, die Melanchthon sicher gekannt hat, läßt sich freilich nicht leugnen, daß dieser die reformatorischen Motive in bezug auf die Christologie deutlicher ausdrückt als in seiner Ausmerzung der Trinitätslehre; hier wirkt der skeptisch gefärbte Simplitätsgedanke, den Erasmus von der devoten Mystik übernommen hat, bei Melanchthon stärker nach. – Vgl. auch Melanchthons Ausführungen über das *ὁμοούσιος*, StA 61, 3–11, die Aussagen Luthers gegen Latomus (W8, 117, 14ff.) inhaltlich bestätigen und formal richtigstellen. Für die ganzen Problematik vgl. Th. Hoppe, Die Ansätze der späteren theologischen Entwicklung Melanchthons in den Loci von 1521, Zeitschr. f. systemat. Theologie 6, 1929, 599ff., bes. 602ff.

⁵⁰ Vgl. meinen oben S. 90, Anm. 3 erwähnten Aufsatz über den Aufbau der Loci.

als Leitbegriffe suchen und damit mehr eine philosophische als eine christliche Haltung einnehmen. Mit diesem Vorstoß wird abermals Erasmus und seine *Philosophia christiana* getroffen.

Erasmus führt als „*praecipuus scopus*“ des theologischen Studiums auf: die weise Wiedergabe des biblischen Stoffes, wobei auf den einfachen Glauben und nicht auf „frivole Streitfragen“ der Nachdruck zu legen ist, und die Weckung der Frömmigkeit, wobei rührende Mahnung die Hauptsache ist⁵¹. Dem entsprechen die *σχόλοι* der biblischen Schriften; sie stellen die Tugenden des neuen Gottesvolkes dar (AW 193, 24 ff.). An der entscheidenden Stelle, da Erasmus seine Lokalmethode zusammenfassend lehrt, stellt er seinen Tugend- und Lasterkatalog auf⁵². Bei seiner Polemik wird Melanchthon diesen Katalog im Auge gehabt haben. Indem er ihn bekämpft, stellt er abermals einen Grundunterschied zwischen seinen Loci und der „*Ratio seu Methodus*“ heraus.

Der Charakter seines Konkurrenzunternehmens dürfte damit genügend deutlich geworden sein: Die Loci greifen in Methode und Inhalt Anregungen des Erasmus auf, machen sie aber dem reformatorischen Anliegen dienstbar und verändern sie dabei zum Teil so weit, daß sie in das Gegenteil der ursprünglichen Intention verkehrt werden.

6. Wir müssen schließlich noch die Frage berühren, ob eine solche ablehnende und zugleich abhängige Haltung Melanchthons gegenüber Erasmus im Jahre 1521 überhaupt als möglich erscheint.

Für die Beantwortung ist wichtig, daß zum mindesten seit 1519 das Verhältnis der beiden Männer nicht ohne Spannungen war. Der junge Melanchthon, als Großneffe Reuchlins seit 1515 von Erasmus durch kleine literarische Liebenswürdigkeiten verwöhnt, noch Anfang 1518 voller Begeisterung für die Paraphrasen des verehrten Meisters (CR 1, 21), war Ende des Jahres böswilliger Kritik an ihnen verdächtigt worden (Allen 3, Nr. 910). Die Zurechtweisung, die ihm Erasmus auf seine Entschuldigung vom 5. Januar hin am 22. April 1519 (Allen 3, Nr. 947) erteilte, war bei aller Höflichkeit des Tones eine schmerzhaft Staupe, mit Kritik an der Art von Luthers Auftreten verbunden. Die öffentliche Huldigung, die Melanchthon daraufhin in der *Defensio contra Eckium* (CR 1, 112 f.) dem Löwener Meister darbrachte, bemüht sich zwar, einen Gegensatz zwischen Wittenberger Bewegung und den humanistischen Studien nicht aufkommen zu lassen. Auch die erste Auflage des *Methodus* des Erasmus begrüßt Melanchthon als ein Zeichen innerer Übereinstimmung des Humanisten mit Luther (CR 1, 74). Und auch Erasmus gab seinerseits zu erkennen, daß ihm die

51. *Lacrimas excutere, ad caelestia inflammare animos* (AW 193, 21 f., vgl. 193, 18 ff.).

52. *De fide, de ieiunio, de ferendis malis, de sublevandis infirmis, de ferendis impiis magistratibus, de vitando simplicium offendiculo, de studio sacrarum literarum, de pietate erga parentes aut liberos, de Christiana caritate, de honorandis primatibus, de livore, de obtrectatione, de castimonia atque aliis id genus.* (AW 291, 19 ff.; vgl. 13 ff.)

Verbindung mit den Wittenbergern und die Möglichkeit, über Melanchthon auf Luther Einfluß zu gewinnen, wichtig war (Allen 4, Nr. 1113).

Aber schon waren die Gegensätze zwischen Luther und Erasmus offenkundig. Am 1. August 1520 hatte Erasmus bereits innerlich seine Sache von der Luthers getrennt (WBr. 2, Nr. 321); und im Herbst erwartete man in Nürnberg den Ausbruch des Streites zwischen beiden. Am 17. November dementierte Luther, gab aber gleichzeitig zu, daß die Lage „disputierbar“ geworden sei und daß er sie auch mit Melanchthon hin und wieder bespreche⁵³. So ist dieser also völlig in die Problematik des Verhältnisses eingeweiht.

Es folgte im Dezember 1520 Luthers Assertio und die Verbrennung der päpstlichen Dekretalen. Beides nimmt Erasmus zusammen mit der Schrift von der Babylonischen Gefangenschaft zum Anlaß, um nach dem Wormser Reichstag und nachdem ihn die Nachricht von Luthers rettender Gefangennahme erreicht hat sich auch öffentlich von ihm loszusagen⁵⁴. Wir brauchen nicht anzunehmen, daß dieser Schritt Melanchthon und den Wittenbergern unerwartet gekommen wäre. Ebenso wenig bedarf es der Hypothese, Melanchthon habe erst, nachdem ihm jene Absage zu Ohren gekommen sei, in den Loci sein Gegenprogramm gegen die „Ratio seu Methodus“ abfassen können. Wohl im ersten Frühling 1521 sind die Anfangspartien der Loci entstanden, wohl kaum nachdem Luther nach Worms abgereist war⁵⁵.

Damals war die Lage für Melanchthon bereits so weit geklärt, daß er seinen Angriff auf Erasmus unbedenklich durchführen konnte. Er konnte in der Absage, die Erasmus der Wittenberger Reformation wenig später erteilte, ebenso eine Bestätigung früherer Befürchtungen erblicken, wie es dann bei Luther der

53. An Lazarus Spengler, WBr. 2, Nr. 353, 19 ff.: „Das ist wohl wahr, daß ich mit Philippo insgeheim zuweilen disputiere, wie nah oder weit Erasmus von dem Weg sei; das hat er auch und jedermann von mir zu tun ungefährlich und freundlichen Gewalt. Ich will niemand am ersten angreifen; mir ist genug, mich, so ich angegriffen werde, beschützen.“

Ich deute die Stelle also anders als Paul Kalkhoff (Erasmus, Luther und Friederich der Weise, 1919, S. 96 f.), der auch durch sie sich in seiner Deutung bestärkt fühlt, Erasmus sei ein ‚Vorkämpfer der deutschen Reformation‘ gewesen.

54. Im Brief an Ludwig Ber vom 1. Mai 1521 (Allen 4, Nr. 1233); vgl. über die Verbreitung des Briefes ebendort, wozu die Nachrichten Hummelsbergs Cl. Nr. 171 hinzuzufügen wären.

Wann Melanchthon zuerst von ihm erfahren hat, ist ungewiß. Die Annahme, daß es erst Anfang September (CR 1, 450 f., Cl. Nr. 170) geschehen sei, ist so lange nicht zwingend, als bis das „Judicium Erasmi“, das Melanchthon damals an Spalatin übersandte, sicher mit dem Briefe an Ber identifiziert ist.

55. Terminus a quo ist der Anfang Januar 1521 vollendete Druck der Assertio (WBr. 2, Nr. 368, 8 f.); den Druckbeginn verlegt Clemen (WBr. 2, Nr. 418¹⁸) auf Anfang April.

Fall war, als er davon erfuhr⁵⁶. Daß die latente Spannung zwischen Luther und Erasmus, zwischen Humanismus und Reformation in den *Loci* aufbrach, ist also keineswegs zufällig oder willkürlich, sondern liegt tief in der Lage zu Anfang des Jahres 1521 begründet.

Es ist ein Zeichen von Melanchthons Kühnheit, daß er dieser Spannung in seinen *Loci* – der Form nach verdeckt, der Sache nach klar – einen solchen unübersehbaren Ausdruck verschafft hat. Er hat sich dadurch die Feindschaft des Erasmus zugezogen, die sich 1524 – der Form nach ebenso verdeckt, der Sache nach ebenso klar – in der *Diatribе* entlud. Und er hat damit zugleich als erster den Unterschied aufgedeckt, der zwischen biblischem Humanismus und reformatorischem Christentum bestand. Als dieser Zwiespalt dann freilich in dem Streit, den Erasmus und Luther über die Willensfreiheit miteinander führten, aller Welt offenkundig wurde, ist er vor seiner eigenen Kühnheit erschrocken und hat alles darangesetzt, die aufgebrochene Kluft wieder zu schließen. Die *Loci* aber sind ihm dabei in ihrer ursprünglichen Fassung so fremd geworden, daß er sich zu einer Neubearbeitung gedrängt sah.

Zwischen 1521 aber und 1530 – wo Melanchthon offiziell zuerst von seinem ursprünglichen Werke abgerückt war – liegt für ihn eine Fülle äußerer und innerer Erfahrungen, unter denen seine Theologie sich mannigfach gewandelt hat. Diese Wandlungen hier darzustellen, würde über den Rahmen dieser Untersuchung hinausgehen. Soviel aber dürfte deutlich geworden sein: Für die Entwicklung Melanchthons hat seine Stellung im Streit zwischen Luther und Erasmus entscheidende Bedeutung. Und in der Geschichte seiner *Loci* spiegeln sich diese wechselnden Verhältnisse wider.

ABSTRACT

I. The praise which Luther gives Melanchthon's *Loci communes* of 1521 in his *De servo arbitrio* has considerable historical significance. Erasmus had attacked the *Loci* openly in the letter of September 6, 1524, which accompanied his *Diatribе* to Wittenberg, and, covertly in the *Diatribе* itself. Without naming his opponent, Erasmus had opposed Melanchthon's conception of man and the relation of Bible and tradition, that is, of word and spirit, as developed in the *Loci*.

II. Melanchthon accepted this attack with exceptional calmness. He placed himself decidedly on Luther's side in this matter, but at the same time attempted to retain his good

56. Vgl. Luthers Urteil über Erasmus im Briefe an Spalatin vom 9. September 1521, Br. 2, Nr. 429, 3 ff. Im Grunde hat es sich nicht geändert, seitdem er es zuerst Spalatin (am 19. Oktober 1516, WBr. 1, Nr. 27) und Johann Lang gegenüber (am 1. März 1517; WBr. 1, Nr. 35, 15 ff.) formulierte.

personal relations with Erasmus and to prevent a rupture between humanism and the Reformation. The attitude of Erasmus, determined primarily by tactical considerations, as well as the struggle which the southwest German "evangelicals" waged against him, made it difficult for Melanchthon to remain conciliatory. The malicious attacks which Erasmus made upon him in his *Hyperaspistes* and which were without factual basis, seemed to make a compromise impossible.

Despite this, Melanchthon remained conciliatory. With the greatest self-control, he refrained from every public defense of his doctrines and even attempted to induce Luther to give up the conflict. He thereby enabled Erasmus to resume correspondence with him in 1528 and thenceforth to maintain a tolerable personal relationship with him. With respect to the question of the freedom of the will, Erasmus' attack led Melanchthon to revise his conception, as originally stated in his *Loci*, in his annotations on the Epistle to the Colossians which he wrote in 1527 and to disavow his earlier position entirely in 1530.

III. That Melanchthon had been drawn into the conflict concerning the will at all is explained by the fact that he had already attacked Erasmus in his *Loci* of 1521, although only indirectly. In his letter of dedication he had announced the *Loci* as a work intended to compete with Erasmus' *Ratio seu methodus* of 1518 ff. Here and in the following introduction he constantly referred to this work in polemical terms. He was influenced by Erasmus only to the extent that he omitted from the *Loci* the doctrines of the Trinity and the Two Natures. Otherwise he attacked in this work Erasmus' binding of his interpretation to patristic tradition – especially to that which went back to Origen –, his denial of spiritual exegesis, and his one-sided ethical handling of the local method. At a time when humanism and Reformation threatened to break apart, he thereby emphasized the basic differences between them. His position in 1521 was therefore characteristically different from that which he maintained at the end of that decade. To solve this biographical and theologico-historical problem indicated here is one of the main tasks of Melanchthon research.

Melanchthons Wirtschaftsethik

von Clemens Bauer

Die Wirtschaftsethik ist bei Melanchthon kein Lehrstück mit bestimmtem Platz im System einer theologisch und philosophisch begründeten allgemeinen Ethik, sie kommt nicht aus einem besonderen logisch-systematischen Bedürfnis, einem Drang zu einer systemgerechten Darstellung in sachlicher Vollständigkeit. Sie erwächst vielmehr als eine Abfolge von Antworten und Äußerungen zu wirtschaftsethischen Einzelfragen bzw. Fragenkomplexen, wie sie die bereits seit Ausgang des zweiten Jahrzehnts des 16. Jahrhunderts lebendige und dann immer inten-

siver werdende Wucherdiskussion dem rasch zu Ansehen und doktrineller Autorität aufsteigenden Theologen stellt. Das bedeutet aber nicht, daß Melanchthons Wirtschaftsethik der logisch-systematischen Begründung entbehrt und keine innere Geschlossenheit aufweist. Sie enträt allerdings aus ihrer Entstehungsweise heraus der Vollständigkeit, aber keineswegs der inneren Logik. Und sie ist nie „Kasuistik“, schon deshalb nicht, weil die Auseinandersetzung mit dem Radikalismus der Wiedertäufer und der Schwarmgeister ihr über die Entscheidung der ethischen Zulässigkeit bzw. Verbotenheit einzelner Geschäftsformen und Praktiken hinaus einen erheblichen Einschuß an Grundsätzlichkeit zubringt. Denn von dieser Seite wird die ganze traditionelle Ordnung und Praxis ökonomischer und sozialer Beziehungen innerhalb der Gesellschaft in Frage gestellt. Damit hängt dann wiederum das kräftige Vorwiegen der Polemik in der Form der Behandlung von grundsätzlichen Fragenkomplexen wie auch Einzelfragen zusammen.

Die erste Berührung Melanchthons mit sozialetischen Fragen liegt bereits in der Urfassung der *Loci communes* vor¹. Seine Beschäftigung mit ihnen wird sehr intensiv um 1530, eben mit seinem Eingreifen in die Auseinandersetzung mit den Wiedertäufern, und sie hält an bis in die späten Jahre. Beim Versuch einer ins einzelne gehenden Darstellung von Melanchthons Wirtschaftsethik kann man chronologisch verfahren und von der Frühzeit bis in die Alterswerke alle einschlägigen Äußerungen kommentieren. Aber dann kommt gerade jene letzte innere Geschlossenheit nicht zum Ausdruck, die dazu berechtigt, von einer Wirtschaftsethik Melanchthons zu sprechen. So erscheint es sinnvoller, in einer gewissen Systematik vorzugehen und dabei dann doch die bei einzelnen Lehrstücken nicht zu verkennenden Wandlungen sichtbar zu machen. Zunächst ist überhaupt einmal der Standort der Wirtschaft in Melanchthons Theologie und Ethik aufzuweisen, denn es fehlt ihm ja noch die Vorstellung von der Wirtschaft als einem Sinn-ganzen und in sich geschlossenen Bereich innerhalb des menschlichen Lebens. Nach diesem ersten Zugang zum Gegenstand der Untersuchung ist Melanchthons Grundhaltung zur wirtschaftlichen Güterwelt und zur Arbeit, mit anderen Worten, das Wirtschaftsethos klarzulegen, das darin zum Ausdruck kommt und das die geistige Atmosphäre und Haltung für seine wirtschaftsethischen Äußerungen und Anschauungen abgibt. Erst dann ist eine Darstellung der beherrschenden Werte und Leitnormen von Melanchthons Sozialetik und der durch sie bestimmten Wirtschaftsethik möglich. Bei der Diskussion von Melanchthons wirtschaftsethischen Anschauungen hat als Grundlage seiner speziellen Wirtschaftsethik voranzugehen seine Eigentumslehre, die bezeichnenderweise logisch das Mittelglied zwischen seiner Sozial- und seiner Wirtschaftsethik darstellt. Der Schwerpunkt der Wirtschaftsethik im eigentlichen Sinn liegt bei Melanchthon in der Diskussion der einzelnen wirtschaftlichen Vertragsformen, und sie macht den umfangreichsten Teil der Untersuchung aus. Eine volle Würdigung der Melan-

1. Im *Loc. De Lege* bei Besprechung der *leges naturales* (Stud.-Ausg. II/1, S. 41–45).

chthonischen Wirtschaftsethik, vor allem ein Urteil über ihre Bedeutung, erfordert dann schließlich noch eine Darstellung der Leitregeln, die er selbst für die Anwendung seiner Wirtschaftsethik gegeben hat.

I.

Melanchthon sieht den einzelnen Menschen in Erwerb und wirtschaftlicher Arbeit, in Reichtum und Armut, aber nicht die Wirtschaft als in sich zusammenhängendes Ganzes oder gar als Prozeß. Das bedeutet freilich nicht, daß die wirtschaftliche Aktivität und die wirtschaftlichen Handlungen für ihn zusammenhanglos und isoliert bleiben. Nur ist das zugehörige Ganze, in das sie gehören und auf das sie zurückwirken, die *societas civilis*, und zwar die in Rechtsform geordnete *societas civilis*. Die Wirtschaft ist also mitinbegriffen bzw. hat ihren Standort im *Ordo politicus*. Der *Ordo politicus* umfaßt als weiteste Kategorie die Rechtsordnung², er umfaßt den Staat bzw. die obrigkeitliche Gewalt³ als Wächter über Zucht und friedliche Ordnung, und er umfaßt die Eigentumsordnung und die Spielregeln für den wirtschaftlichen Verkehr innerhalb der *societas civilis*⁴. Und eben als Teil des *Ordo politicus* ist auch diese Rechtsordnung des Wirtschaftens ein hoher Wert und Einrichtung und Tat Gottes⁵. Die wichtigste Frage, aus der Sozial- wie Wirtschaftsethik Melanchthons sich entfalten, ist die, wie der Christ, dessen Gewissen vom neuen Evangelium angerührt und empfindlich geworden ist, sich zum *Ordo politicus* stellt bzw. zu stellen hat. Sie wird dringlicher und heischt Antwort durch den Radikalismus von Täuferum und Schwarmgeistern, der entweder Herrschaft und Besitz völlig verpönt – wie Münzer – oder als biblische Ordnung des irdischen Lebens die wörtliche Befolgung des mosaischen Gesetzes verlangt – wie Karlstadt. So formuliert denn Melanchthon die Frage so: „An Christianis liceat gerere magistratus, emere, vendere, fungi munere iudicum, causas afferre in forum suas et alienas, militare, armis depellere latrocinia, bella legitima gerere⁶?“ Bereits die *Confessio Augustana* gibt eine dezidierte Antwort: dem Christen ist es nicht nur erlaubt, alle Werke des *Ordo politicus* zu tun, vielmehr ist er zu ihnen verpflichtet⁷. Sie wird

2. „quod homines certis legibus conjuncti in societate civili vivunt.“

3. „quod multitudo regitur magistratibus judiciis, poenis.“

4. „quod dominia rerum distincta sunt et sua cuique tuta sunt, quod res legitimis contractibus transferuntur ad juvandam communem vitam.“

5. Vgl. den Loc. De magistratibus civilibus in der dritten Fassung der Lc. Stud.-Ausg. II/2, S. 689 ff. Dort S. 693 die Begriffsbestimmung des *Ordo politicus* und seine Wertung und Kennzeichnung: „Est igitur ... politicus ordo res bona, pulchra, grata humano generi, singulare Dei opus.“

6. So noch in der dritten Fassung der Lc. Im zitierten Loc. unter Bezeichnung als *principalis quaestio* (a. a. O., S. 698).

7. Artikel XVI De rebus civilibus: „docent, quod legitimae ordinationes civiles

immer ausführlicher in den Aristoteles-Kommentaren Melanchthons, in der zweiten und dritten Fassung der *Loci communes* und den späten ethischen Schriften und stellt schließlich eine Begründung der Notwendigkeit des *Ordo politicus* und seiner Prinzipien und seiner Entwicklung dar. Er ist zunächst einmal Bestandteil der *lex naturae* als einer vernünftigen und von der Vernunft erkennbaren notwendigen und verpflichtenden Ordnung⁸, dann aber gehört er auch der Offenbarung und dem positiven göttlichen Recht zu⁹. Dieser Doppelumriß des *Ordo politicus* innerhalb der Schöpfungsordnung und der Offenbarungsordnung verweist bereits auf Melanchthons doppelte Begründung seiner Sozial- und Wirtschaftsethik, die philosophische aus Vernunft und Naturrecht und die theologische aus Gottes Gebot in der Schrift. Für die inhaltliche Behandlung der Wirtschaftsethik wird seine Ausgangsperspektive auf weite Strecken bestimmend: Das Ökonomische wird zunächst in seiner Rechtsgestalt erfaßt, im Zusammenhang einer Rechtsordnung und als Teilordnung des umfassenden *Ordo politicus*. Dies unterstellt das ökonomische Handeln von vornherein ausgeprägt sozial-ethischen, vom Ganzen her bestimmten Richtnormen und macht die Wirtschaftsethik im Blick auf die Rechtsform der Wirtschaftsvorgänge bzw. -akte sehr akzentuiert zu einer „Ethik der Institutionen“ und führt zu einem gewissen Formalismus der Behandlung. Beides tritt besonders deutlich zutage bei Melanchthons Behandlung der *contractus*.

II.

Alle Wirtschaftsethik als Reflexion über Antriebe und Ziele wirtschaftlichen Handelns und als Versuch der Begründung eines Normenganzen für die Disziplinierung dieses Handelns ist getragen von einer breiten Schicht unreflektierter Impulse und Wertvorstellungen, die das Handeln des einzelnen bestimmen, indes durchaus nicht allein aus dem engeren Bereich des Erwerbens und Wirtschaftens.

sint bona opera Dei et christianis liceat gerere magistratus, exercere iudicia, iudicare res ex imperatoris et aliis praesentibus legibus, supplicia iure constituere, iure bellare, militare, lege contrahere, tenere proprium, iurare postulantibus magistratibus, ducere uxorem, nubere.“ Und in Polemik gegen die Wiedertäufer: „non dissipat politiam aut oeconomiam sed maxime postulat conservare tamquam ordinationem Dei“ (Die Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche, 1930, Bd. 1, S. 67 f. u. 69). Und in der *Apologia confessionis* noch nachdrücklicher das Verhältnis von Evangelium und *Ordo politicus* fixiert: „Nec fert Evangelium novas leges de statu civili, sed praecipit, ut praesentibus legibus obtemperemus, sive ab ethnicis sive ab aliis conditae sint et hac obedientia caritatem iubet exercere“ a. a. O., S. 308).

8. „quia homini ratio sit indita et notitia legum naturae, quae iudicat hunc ordinem inter homines necessarium esse“ (Stud.-Ausg. II/2, S. 699).

9. „voce Dei institutum esse hunc ordinem et comprobatum et vere ab eo iuvari“ (a. a. O.).

kommen, sondern aus einem mehr allgemeinen, wenn auch primitiven Weltverhältnis und Lebensverständnis. Dieses Wirtschaftsethos oder vielmehr diese Grundhaltung einzelner und ganzer Gruppen gegenüber der Berufsarbeit, dem Erwerb, der wirtschaftlichen Güterwelt und dem Reichtum erfährt seinerseits wiederum eine starke Prägung durch die Wirtschaftsethik, ja beide stehen in einer dauernden Wechselwirkung. Das die Wirtschaftsethik tragende und ihr entsprechende Wirtschaftsethos Melancthons erwächst aus dem neuen Pathos, das die innerweltliche Berufsarbeit mit der Ablehnung und Verpönung mönchischer Askese gewinnt, und profiliert sich noch schärfer aus der Abwehr einer neuen spiritualistischen Abwertung dieser Berufsarbeit und aller innerweltlichen Ordnung durch die Täufer und Schwarmgeister. Es nährt sich aus einem geschärften Verantwortungsgefühl gegenüber Gott für den irdischen Besitz und aus einem neuen Verpflichtungsgefühl gegenüber dem Nächsten in Arbeit und Gebrauch der irdischen Güter.

Das Verhältnis des Menschen zu Besitz und irdischen Gütern bestimmt Melancthon dahin, daß Gott der Herr der Urheber und letzte Gebieter unseres Vermögens und Eigentums ist. Wir müssen immer wissen, daß Gott „*autor juris*“ und *dominus* unserer *dominia* ist. Er ist der Obereigentümer, wir sind die Hinterassen, was bedeutet, daß wir die irdischen Güter nicht nach Willkür brauchen dürfen, sondern immer in Bindung an ihn und in Verantwortung ihm gegenüber¹⁰. Das Verhältnis Grundherr – Bauer wird so zum Symbol des menschlichen Verhältnisses zum irdischen Besitz.

Die wirtschaftliche Tätigkeit, Tausch und Arbeit sind Erfüllung des Gebotes der Nächstenliebe¹¹. Auf Arbeit verzichten, den Tausch durch Unrecht pervertieren, heißt soviel wie stehlen und sich gegen das siebente Gebot versündigen. Faulheit und Verschwendung als Gegenbilder von wirtschaftlicher Tätigkeit und dem Nächsten verpflichteter Arbeit erscheinen auf dem Hintergrund des sieben-ten Gebotes als Grundlaster einer das Wirtschaftsethos bestimmenden Wertetafel, die als komplementäre Tugenden den Fleiß und die Sparsamkeit zu höchstem Werte erhebt¹². Wie für Luther bedeutet für Melancthon das Evan-

10. „*Sciendum est legem magis esse dominam rerum nostrarum quam nos ipsos. Cum autem dicimus legem esse dominam, sentimus Deum, qui est autor iuris, esse Dominum. Huc pertinet exemplum Levit. 25, 23 ubi ait Dominus: Terra mea est, vos estis advenae et coloni mei. Etsi autem politia Moisi non pertinet ad nos, tamen hoc exemplum monet debere nos uti rebus ita, ut agnoscamus Deum esse Dominum rerum et nos velut colonos Dei*“ (CR 16, S. 130 f.).

11. Das System der wirtschaftlichen Tausch- und Wechselbeziehungen in der Rechtsgestalt der *contractus* bestimmt Melancthon als „*Dei ordinationes humano generi non simpliciter traditas vitae tuendae causa, sed ita traditas, ut ipsi contractus doceant nos exercere officia virtutum et mutuae dilectionis*“ (CR 16, S. 130).

12. „*Continet haec lex multas virtutes pugnantes cum avaritia, ignavia, prodigalitate, scilicet iustitiam in contractibus, liberalitatem, sedulitatem, parsimoniam, quia*

gelium, das sie verkünden, eine neue Wertung der wirtschaftlichen Arbeit und Tätigkeit, ja es verleiht ihr erst ihre wahre Würde. Melanchthon wendet sich scharf gegen die Mönche mit ihrer Meinung, daß „*vitam oeconomicam et politicam vix Deo placere posse*“. Im Gegenteil, die weltliche Berufsarbeit in all ihrer Vielfalt der Aufgaben und Funktionen für das Ganze, in Amt und Pflicht, ist nicht nur erlaubt für den Christen, vielmehr heilsnotwendig. Sein Beruf ist sein spezielles Amt und sein Anruf durch Gott; und ganz allgemein ist weltliche Berufsarbeit dieser Art Gottesdienst¹³. Und den Täufern hält Melanchthon vor, sie verdunkelten das Evangelium und machten mit ihrer Verpönung der Berufe in der Welt aus dieser eine „*barbarica politia*“. Dabei sei es doch Gottes Gebot, „*ut suae vocationi etiam in vita civili quisque obtemperet, quod omnia officia vitae civilis*“ – und er zählt unter ihnen expreß auch das „*tenere proprium, laboribus et legitimis contractibus quaerere et tueri rem familiarem*“, das heißt wirtschaftliche Arbeit, Erwerb und Verwertung des Erwerbs, auf – „*sunt in pii cultus Dei*¹⁴“. Gerade für den Christen ist es die ihm angemessene Weisheit, Würde und Verpflichtung dieser Ämter und Berufe zu begreifen und sie allen mönchischen Werken vorzuziehen, denn einmal sind sie Gottes Gebot und besonderer Ruf, und zum andern sind sie „*officia charitatis*¹⁵“. Wirtschaftliche Güterwelt und Reichtum werden nicht Selbstzweck, sie stehen in der Verfügungsmacht des Menschen, aber in voller Verantwortung gegen Gott als ihren Urheber und eigentlichen Herrn. Weltlicher Beruf, auch wirtschaftlicher Beruf und Arbeit, ist Pflicht gegen Gott und den Nächsten. Diese wesentlichen Werte, welche das besondere Wirtschaftsethos bei Melanchthon ausmachen, bestimmen also ihrerseits wieder die Grundvorstellungen seiner Sozialethik, in der wiederum seine Wirtschaftsethik gründet.

III.

Wechselseitige Verbundenheit und gegenseitige Abhängigkeit gehören für Melanchthon zum Wesen des Menschen. Und diese gegenseitige Bezogenheit gründet in der Schöpfungsordnung: der Mensch bedarf des Mitmenschen und der Gemeinschaft zur notwendigen Ergänzung und Erfüllung seines eigenen Wesens. Der einzelne braucht zu seinem Leben die Arbeit und die Güter vieler anderer, schon

ignavi et prodigi omnes sunt fures, nisi enim ex alieno raptant, non possunt suum otium et sumptus tolerare“ (Lc., dritte Fassung, Stud.-Ausg. II/1, S. 311).

13. „*necesse est eos (Christianos) iuxta vocationem in illis officiis servire civili vitae. Et cum pii praestant ea officia, ut Deo obediant, placent illa Deo et sunt cultus Dei.*“ Und gerade mit Beziehung auf die spezifische soziale und wirtschaftliche Berufsarbeit hin: „*Fiunt ergo cultus Dei labores oeconomici et politici*“ (Lc., dritte Fassung, Stud.-Ausg. II/2, S. 717 f.).

14. Vgl. zweite Fassung der Lc., CR 21, S. 543.

15. „*sunt enim destinata ad communem utilitatem hominum*“ (a. a. O., S. 545).

zur physischen Lebenserhaltung und erst recht zum Leben im geistigen Sinn. Das Band zwischen den Menschen, die Folge der gegenseitigen Verbundenheit und Abhängigkeit, ist kein rein interessemäßiges, sondern ein sittliches, das zugleich die Festigkeit menschlichen Zusammenlebens und seiner nötigen Ordnung verbürgt, das der Nächstenliebe. Schon vom Physischen her, von seiner leiblichen Entstehung, ist der Mensch auf Gesellung angelegt¹⁶. Die wechselseitige Abhängigkeit der Menschen untereinander soll ihnen immer wieder Gottes Willen vor Augen führen, der zugleich der letzte Grund dafür ist, daß die zwischenmenschlichen Beziehungen ein zwingendes, solidarisches Element enthalten: das einer „*naturalis obligatio*“ mit dem Inhalt, dem bedürftigen Nächsten in der Not vom Eigenen mitzuteilen, was ohne Schaden für die eigene Person und Familie mitgeteilt werden kann¹⁷.

Dieser engeren obligatio zur „*communicatio*“ im Notstand schließt sich aber an eine weiter gefaßte für das normale Leben, die „*obligatio civilis*“. Mit ihr ist gemeint die Pflicht zur sozialen wie zur wirtschaftlichen Kommunikation, damit die für das Leben des einzelnen und des Ganzen nötige Zusammenarbeit in ihrer Kontinuität gesichert ist. Der einzelne darf seine soziale Kommunikation nicht auf die Notsituation beschränken und sich innerhalb des sozialen und wirtschaftlichen Lebens der Gesellschaft in einer Art von Autarkie isolieren. Er erfüllt diese Pflicht zur Kommunikation in der Form des Vertrags-schließens und Vertragserfüllens – aller ökonomische Austausch und alle wirtschaftliche Zusammenarbeit spielen sich in der Form von Verträgen ab –, und aus den Verträgen erwachsen dann die besonderen „*obligationes civiles*“ als Verpflichtung zur Erfüllung der Verträge. Eben weil im Status der *natura corrupta* an die Stelle des Gemeineigentums das Privateigentum getreten ist, bedarf es der dauernden Kommunikation¹⁸.

16. „*Quod sit naturalis societas et adiunctio homini ad hominem ostendit ipsa natura in propagatione, quia unus homo non gignit hominem, et omnes multorum officii indigemus, ostendit item communicatio sermonis. Sed maxime illustre testimonium et vinculum est lex Dei (Matth. 19, 19): Diliges proximum tuum sicut te ipsum*“ (CR 16, S. 613). Das wirtschaftliche Moment in der menschlichen Verflechtung und Gesellung besonders prägnant herausgehoben: „*sic condidit (Gott) genus humanum, ut singuli multorum laboribus et rebus indigeamus, et haec ipsa indigentia commonefactio esset de voluntate Dei*“ (a. a. O., S. 582).

17. „*Ex hoc fonte scilicet quod natura est hominis ad hominem adiunctio sequitur doctrina de duplici obligatione naturali et civili. Naturalis obligatio praecipit egenti in necessitate praestari omnia communicabilia, quae sine damno communicari possunt. Postea civilis obligatio habet etiam suos gradus*“ (a. a. O., S. 613).

18. „*Cum supra dictum sit, distinctionem dominiorum iure divino sancitam esse ... et tamen haec vita talis sit, ut alii aliorum rebus et laboribus indigeant, quaestio est, quomodo fiat communicatio? Respondeo: Fit per contractus certo ordine*“ (CR 16, S. 575). Die Verträge – und ihre Grundfiguren sind in allen Rechtsordnungen gleich-

Die Sozialnatur des Menschen, seine in der Schöpfungsordnung fixierte Anlage auf wechselseitige Verbundenheit und gegenseitige Abhängigkeit, seine Verhaftung in einem Geflecht von Beziehungen des Gebens und Nehmens verlangen eine Ordnung¹⁹. Sie muß sein Ordnung der Menschen aufeinander und zueinander in Über- und Unterordnung und Ordnung von Gütern und Dienstleistungen, deren die Menschen bedürfen, auf ihren Gebrauch durch den Menschen hin in einer *communicatio*, die Menschen und Dinge koordiniert. Diese doppelte umfassende Ordnung ist für Melanchthon der *Ordo politicus*, und er begreift in sich die herrschaftliche Zusammenordnung der Menschen und die koordinierende Ordnung der Kommunikation von Menschen und Gütern²⁰. *Officia* – das heißt Pflichten –, *naturales obligationes* und *civiles obligationes* und die Betätigung der Nächstenliebe in Erfüllung dieser *officia* und *obligationes* und *communicationes* garantieren den *Ordo politicus* als Ganzes. Ihre Übung ist die *justitia* als Tugend, aber *justitia* bedeutet zugleich auch eine inhaltliche Norm für den *Ordo politicus*.

Die den *Ordo* konstituierenden Institutionen müssen dieser Norm entsprechen, und damit wird sie die umfassende sozioethische Norm, die im Bereich der Ordnung des „*imperium*“, das heißt der Ordnung der Menschen zueinander, als *justitia distributiva* einen anderen inneren Maßstab hat als im Bereich der Ordnung der *res* als *justitia commutativa*. Sie ist also oberste Norm für alle *communicationes* innerhalb der Gesellschaft, und im einen Fall – das heißt als *justitia distributiva* – ordnet sie Personen untereinander, und im andern Fall – als *justitia commutativa* – kompensiert sie Dinge bzw. Güter. Ihr Inhalt ist verschieden als *aequalitas* „*in personis ordinandis*“ von der *aequalitas* „*in rebus compensandis*“.

artig – sollen uns erinnern: „*Etiam in hac doctrina nos admoneri non tantum de nostris utilitatibus, sed de officiis humanitatis ac virtutis, videlicet ut discamus referre actiones nostras ad aliorum utilitatem et communem societatem hominum*“ (a. a. O., S. 141).

19. „*Deus horum operum ita magis intelligetur, cum ipse ordo politicus et causae ordinis considerantur. Deus condidit genus humanum ad societatem et huius societatis vincula esse voluit generationem, educationem, gubernationem, contractus, artes. Nec solus vir gignit nec sola mulier nec genita soboles sine aliena ope vitam retinet. Colligata est ergo hominum natura aeternis vinculis*“ (Stud.-Ausg. II/2, S. 718).

20. „*Voco autem politicum ordinem ... ipsas leges cum ratione congruentes, coniungentes societatem civilem, ut multitudine certi homines praesint. Item contractus, iudicia, legitimas poenas, depulsionem latrociniorum, militiam*“ (a. a. O., S. 699). Die Doppelordnung innerhalb des *Ordo politicus* wird klar herausgestellt: „*Sit imperium ordo personarum, praesit magistratus, obtemperent cives suo quisque loco, sit certus ordo inter maritum et conjugem, inter patrem et liberos, sit ordo iudiciorum. Leges ordinem officiorum et contractuum proponant et sanciant ... praecipiant aequalitatem in contractibus*“ (a. a. O., S. 700). Und die Gesamtaufgabe der Ordnung: „*omnes sciatis inter sese devinctos esse ad mutuam defensionem et communem salutem, quae consistit in compensatione aequali voluntatum, officiorum et rerum*“ (a. a. O., S. 701).

Die *justitia distributiva* erhält und bestimmt die Ordnung innerhalb der Gesellschaft, und ihr Bezugspunkt ist die Ordnung des Ganzen²¹. Die *justitia commutativa* als ganz spezifische *aequalitas* der *compensatio* für die *communicatio rerum* garantiert die *communicatio*, das heißt ihre Kontinuität. Sie ist die Fundamentalnorm für die wirtschaftlichen Beziehungen unter den Gliedern der menschlichen Gesellschaft²². Und da die wirtschaftlichen Beziehungen innerhalb des *Ordo politicus* in der Form der *legitimi contractus* vor sich gehen, ist die *aequalitas arithmetica* die spezifische Gerechtigkeitsnorm für die *contractus*.

Die Qualität des Menschen als *animal sociale*, Vergesellschaftung und Ordnung der Vergesellschaftung im doppelten Aspekt der *ordinatio personarum* und der *coordinatio rerum* gehören alle zusammen zur *lex naturae*. Deshalb ist auch die sie bestimmende Norm ein Gebot der *lex naturae*. In einer seiner Inhaltsbestimmungen der *lex naturae* weist Melanchthon sie als zweites Gebot der *lex naturae* auf: „*Societas non potest conservari nisi aequalitate et beneficentia. Homo est ad societatem conditus ... ergo etiam conditus est ad aequalitatem, vel arithmetice vel geometricae, item ad beneficentiam*“²³. Die *aequalitas geometrica* ist die inhaltsbestimmende Regel der *justitia distributiva*, die *aequalitas arithmetica* als *compensatio* der Gehalt der *justitia commutativa*, und die *beneficentia* ist die *regula* für die *officia* bzw. die *obligationes naturales*.

Die Verpflichtung des einzelnen zur sozialen und ökonomischen Kommunikation, deren inhaltliche Ordnung und Disziplinierung in der beherrschenden Norm der *aequalitas* gegeben ist, führt von selbst auf eine weitere ethische Leitnorm für die wirtschaftlichen Beziehungen und die wirtschaftliche Tätigkeit hin: auf das Gemeinwohl, die *salus communis*. Das Gemeinwohl realisiert sich in einer *communis vita*, die der eigentliche Zweck des wirtschaftlichen Verkehrs unter den Menschen ist. Die von Gott gesetzte und von ihm erhaltene Ordnung menschlichen Zusammenlebens bezweckt, „*quod res legitimis contractibus transferuntur ad iuvandam communem vitam*“²⁴. Und das Gemeinwohl ist selbst wieder nichts anderes als die wirklich gerechte *compensatio* der Eigeninteressen, der Pflichten und der Güter, die zum Wert und damit zur verpflichtenden Norm objektivierte *vita communis*²⁵.

Das Gemeinwohl als *communis vita*, das verpflichtende Ziel aller gerechten

21. „Non enim posset convenientem singulis gradibus locum tribuere, nisi totum ordinem intueretur“ (CR 16, S. 375).

22. „Haec igitur aequalitas arithmetica in contractibus requiritur, ut possit esse perpetua communicatio in universo genere humano“ (CR 16, S. 378).

23. CR 16, S. 390.

24. Stud.-Ausg. II/2, S. 693.

25. „omnes sciant se inter sese devinctos esse ad mutuam defensionem et communem salutem, quae consistit in aequali compensatione voluntatum, officiorum et rerum“ (a. a. O., S. 701).

Ordnung innerhalb der Ordnung der Beziehungen von Mensch und wirtschaftlicher Güterwelt, bedarf aber nun einer Norm der Verwirklichung bzw. der Erreichung dieses obersten Zieles, die dann aus dem sozialetischen Horizont heraus den ganzen ökonomischen Bereich als oberste Norm diszipliniert und aus der die Einzelgebote und -verbote der Wirtschaftsethik erfließen. Diese für den wirtschaftlichen Verkehr innerhalb der Gesellschaft zentrale Norm ist die kompensatorische *aequalitas* – eine inhaltliche Bestimmung der *justitia commutativa* –, die der Eigenlogik des ökonomischen Bereiches entsprechende *species* der Generalnorm für alle zwischenmenschlichen Beziehungen nicht-herrschaftlicher Art, die *aequalitas*. Sie ist Norm für die Gestaltung wirtschaftlicher Beziehung unter den Einzelmenschen und damit des Gütertausches²⁶. In den Vertragsfiguren der erlaubten *contractus* belehrt uns Gott darüber: „*iustitiam aequalitatem esse*“²⁷. Die *aequalitas* als oberste Norm für die Gestaltung der ökonomischen Beziehungen innerhalb der Gesellschaft ist zunächst eine Kategorie des Naturrechts. Denn sie ist rein durch den Verstand, ohne jede Hilfe der Offenbarung, klar erkennbar, weil ja das Gebot der *aequalitas* zu jener Ordnung gehört, deren Kenntnis Gott allen Menschen eingeprägt hat²⁸. Melanchthon bedient sich der naturrechtlichen Begründung und Darlegung der Geltung der *aequalitas* mit den Argumenten des Aristoteles²⁹. Darüber hinaus versucht er auch eine theologische Begründung für das *aequalitas*-Gebot im wirtschaftlichen Verkehr. Jedenfalls soll der Aufweis der Abbildung der göttlichen Gerechtigkeit durch die *aequalitas* in den *contractus* die Verbindlichkeit dieser Norm besonders akzentuieren. Er sieht das Vorbild für die Norm in der Heilsökonomie. Gottes Zorn über unsere Sünden verlangt zu Vergebung und Sühne das „*aequale λύτρον*“. Dieses *aequale λύτρον* aber war der Menschensohn. Damit wird das Gebot der Wahrung der *aequalitas* zum Abbild der göttlichen Gerechtigkeit³⁰. Die Ordnung der *contractus* durch die Leitnorm der *aequalitas* erweist sich für Melanchthon als „*imago iudicii et voluntatis Dei*“. Im System der Verträge belehrt Gott dauernd den Menschen darüber, daß der Sinn der göttlichen Gerechtigkeit die *aequa-*

26. „*Res autem communicamus per contractus, et cum haec communicatio, quae fit victus causa, in infinitum vegetur, necesse est in ea summam aequalitatem effici, hoc est aequalia pro aequalibus reddi. Non enim posset esse perpetua communicatio, nisi essent mutuae vices, quia, si qui darent sine compensatione, ii tandem exhausti fame essent perituri*“ (CR 16, S. 66).

27. Stud.-Ausg. II/2, S. 731.

28. Vgl. a. a. O., S. 701.

29. Vgl. besonders *Philosophiae moralis epitome*, CR 16, 66 f.; dgl. *Ethicae doctrinae elementa*, a. a. O., S. 225 ff.; dgl. Kommentar zu Lb. V der Aristotelischen Ethik, a. a. O., S. 372 ff.; *De contractibus*, a. a. O., S. 495.

30. „*Cernitur exemplum iustitiae Dei et aequalitatis in placatione irae Dei. Non sunt remissa peccata, nisi aequale λύτρον esset pro nobis, scilicet filius Dei. De hac aequalitate quotidiani contractus ... nos admoneant*“ (Stud.-Ausg. II/2, S. 731).

litas sei, er hat nicht die inaequalitas des Tyrannen. Ein weiteres theologisches Argument für Geltung und Begründung der aequalitas-Norm ist der Hinweis darauf, daß die aequalitas auch Sinn und Gehalt des Gebotes Gottes von der Nächstenliebe sei. Dabei werden als Folgerung aus der aequalitas zu ihrer näheren Bestimmung ergänzend Teilnormen entwickelt wie „non premas proximum, ut tua existimatio crescat ... non decerpas de eius facultatibus, ut tuas cumules ... omnem aequalitatem tribuas proximo, quam tibitribuendam esse iudicas³¹“.

Auf das Erwerbsleben hin gesehen, enthält das Grundgebot der *lex naturae* für das menschliche Zusammenleben die folgende Form: „Iure naturae aequum est, neminem cum alterius detrimento et iniuria locupletari³².“ Und ihre rationale Begründung, über ihre theologische Stützung hinaus, ist ihre Notwendigkeit für den Bestand menschlicher Gemeinschaft: „Societas civilis non potest esse perpetua, cum non servatur aequalitas in rerum communicatione, nam altera parte exhausta dissipari societatem necesse est³³.“ Als entsprechende Verwirklichungsnorm für Kauf und Verkauf nimmt sie die Form des „quantum accipit emptor, tantum reddat“ als Inbegriff der Preisgerechtigkeit an. Melanchthon ist es übrigens bei solcherlei Beweisgängen weniger um eine selbständige theologische Begründung der sozial- und wirtschaftsethischen Grundnormen zu tun als um den Aufweis ihrer Bestätigung durch positives *jus divinum*. Das ist die fast logische Rückwirkung seiner Frontstellung gegen die Soziallehren des Täuferturns, die für Melanchthon das totale Gegenbild seines *Ordo politicus* darstellen, eine *barbarica politia*, „in qua sine distinctione dominiorum et sine imperiis vivant homines³⁴“.

Und die gleiche Frontstellung bestimmt auch Melanchthons Versuch eines umfassenden Einbaus des *Ordo politicus* samt seinen Teilordnungen, welche das Wirtschaftsleben tragen und regeln, mit ihren Grundinstitutionen des Eigentums und der Verträge und ihrer obersten Norm der aequalitas, in die Ordnung der Heilsökonomie. Zunächst hat einmal der *Ordo politicus* als Teil der universalen Ordnung in der Welt als Schöpfung Gottes die für die theologische Gotteserkenntnis wichtige Aufgabe, sozusagen zwingendes *vestigium Dei* in der Schöpfung zu sein. Unter neun Argumenten für das Dasein eines Schöpfergottes führt Melanchthon als sechstes Argument die Ordnung der menschlichen Gesellschaft

31. „Postremo haec ipsa aequalitas, quae in contractibus postulatur, nos docet de dilectione proximi et interpretatio est particulae sicut in hoc mandato: Dilige proximum sicut te ipsum, id est sit aequalitas inter te et proximum“ (a. a. O., S. 731).

32. CR 16, S. 505. 33. A. a. O., S. 497.

34. Stud.-Ausg. II/2, S. 690, oder noch schärfer: „Sed Diabolus, ut oculis atque animis hominum tenebras offundat, ne veram Evangelii lucem de fide et agnitione Christi aspiciant, monstrosas illas opiniones de barbarica politia spargit, fingit magnam virtutem esse non habere proprium, fugere iudicia, civiles functiones, quae tamen et necessariae sunt generi humano et a Deo ordinatae“ (S. 691).

und Gemeinschaft an: die umfassende Ordnung des menschlichen Zusammenlebens in Gestalt des *Ordo politicus* kann kein Zufall sein, sondern verweist zurück auf einen ewigen Geist, der den Menschen das Wissen um die Ordnung ihres Zusammenlebens eingeschaffen hat³⁵. Für den Christen, dem die Erkenntnis des göttlichen Ursprungs des *Ordo politicus* ein Motiv mehr ist, sich ihm einzugliedern und ihn zu respektieren, hat er als Teil des umfassenden Gesetzes Gottes noch einen ganz besonderen heilsökonomischen Sinn. Zwar macht auch die gewissenhafteste Beobachtung der Pflichten und Werke des *Ordo politicus* den Menschen nicht gerecht vor Gott. Aber wie der *lex divina* im ganzen, so kommt auch ihm ein besonderer *usus* zu, nämlich der *usus paedagogicus seu politicus*. Das heißt, der *Ordo politicus* als Instrument der Disziplin ist eine *Paidagogia* hin zu Christus, eine Disziplin, der alle Menschen, auch die im Heiligen Geist wiedergeborenen, unterliegen³⁶. So haben also Fundamental-Institutionen des sozialen und wirtschaftlichen Zusammenwirkens innerhalb der menschlichen Gemeinschaft und die sie tragenden obersten Normen ihren Platz in der Heilsökonomie, sie sind Notwendigkeit für den Bestand der Gesellschaft und die Erhaltung des menschlichen Lebens – auch in ihrer Rationalität und Nützlichkeit Ordnungen Gottes – und darüber hinaus von Gott geboten als Zeugnis unseres Glaubens, als Anrufung und Bekenntnis Gottes und Erfüllung des Gebotes, das das Gesetz von den Menschen verlangt³⁷. Melanchthon hebt immer wieder hervor, daß der *Ordo politicus* mit seinen Institutionen und Normen ein „singulare opus Dei“ sei, und zwar *opus Dei* in dem Sinn, daß Gott der Urheber dieser Ordnung und auch ihr Erhalter ist. Der *Ordo politicus* ist für Melanchthon nicht nur Verwirklichung von im Menschen als *animal sociale* innerhalb der Schöpfungsordnung angelegten Ordnungsprinzipien, sondern jeweils durch Fügung bewirkte und also so dauernd erhaltene Ordnung³⁸. An dieser Ordnung ändert

35. „*Politica societas non est concursus hominum fortuitus, sed certo ordine et iure consociata multitudo nec posset humana ope tantum retineri, sed experientia testatur aliquo numine ad poenam rapi eos, qui violant hunc ordinem ... Ergo est aliqua mens aeterna, quae dedit hominibus intellectum ordinis, ut politicam societatem colant, item, quae sua ope servat et defendit*“ (a.a.O. II/1, S. 222 f.).

36. Vgl. die vier Gründe für die Notwendigkeit der disciplina im *Loc. De usu legis*, Lc., dritte Fassung, a.a.O., S. 322 f. „*Quia disciplina est paedagogia in Christum. Ceteras causas etiam videbant Ethnici modestiores, et magnus furor est nihil moveri metu calamitatum et poenarum. Sed quarta causa gravior est et magna laus est disciplinae, quod paedagogia dicitur in Christum, videlicet ea, quod in illis, qui non desinunt se pollueri sceleribus contra conscientiam, non est efficax Christus.*“

37. „*Ut in eis*“ – der ökonomischen und sozialen Berufsarbeit – „*luceant nostrae fides, invocatio et confessio, et ut sint exercitia obedientiae, quam lex Dei postulat*“ (a. a. O., S. 691).

38. „*Sciamus ergo voce Dei institutum esse hunc ordinem et comprobatum et verum ab eo iuvari*“ (a.a.O., S. 699).

auch das Evangelium nichts, viel weniger hebt es gar diese Ordnung auf. Denn sie ist von allgemeiner Natur, und ihre konkrete Ausgestaltung innerhalb bestimmter Zeiten und Völker liegt im Bereich der menschlichen Freiheit. Der Christ ist keineswegs auf einen neuen und spezifisch christlichen *Ordo politicus* festgelegt. Denn der Herr kam nicht in die Welt, um ihr eine neue Ordnung für das menschliche Zusammenleben in Gesellschaft und Wirtschaft zu bringen, vielmehr bestätigt er den *Ordo politicus* als Teil der Schöpfungsordnung in seinen Prinzipien und Normen³⁹.

Die Fundamental-Institutionen wirtschaftlicher Koordination und Kooperation und die Leitnorm der Sozial- und Wirtschaftsethik, mit anderen Worten Eigentumsordnung und Vertragssystem, Solidarität und Pflicht zur Kommunikation sowie *aequalitas*-Gebot, sind also Teil einer der Vernunft einsichtigen Ordnung, die als der Natur des Menschen und der Dinge gemäß allein die Gewähr für den Bestand der menschlichen Gesellschaft gibt und die unter der doppelten Garantie der *lex naturae* und der Gewissenspflicht als Bestandteil der *lex Dei* steht.

IV.

Die Eigentumsordnung als fundamentale Kategorie für die Ordnung menschlichen Zusammenlebens steht für Melancthon bei allen seinen wirtschafts- und sozial-ethischen Erörterungen im Vordergrund. Sie ist sozialetische Grundnorm, von der aus erst eine Wirtschaftsethik im speziellen Sinn möglich ist, denn alle ihre Gebote und Verbote setzen eine bestimmte und verpflichtende Eigentumsordnung voraus, nämlich die Privateigentumsordnung. Für das Privateigentum als eine Grundinstitution sozialer und wirtschaftlicher Ordnung, als eine notwendige Bedingung für die Möglichkeit menschlichen Zusammenlebens überhaupt, müht er sich um eine doppelte Begründung, eine theologische und eine philosophisch-naturrechtliche. Die Überzeugung, daß das Privateigentum eine der notwendigen und fundamentalen Einrichtungen des *Ordo politicus* darstelle, beherrscht ihn von Anfang an. Aber in der Begründung zeigen sich doch gewisse bedeutsame Wandlungen, die am schärfsten sich abzeichnen, wenn man Melancthons Ausführungen über das Privateigentum in der Urform der *Loci communes* vergleicht

39. „*Evangelium sicut nec abolet nec improbat arithmeticam aut architectonicam aut medicam artem, sic non abolet nec improbat oeconomicum et politicum ordinem, immo iubet agnoscere has res esse dona Dei, quibus hac vita corporalis non potest carere ... ut autem cibus, potus, agricultura, architectonica, medicina non pugnant cum Evangelio, quod concionatur de reconciliatione Dei et novam et perpetuam pacem in mentibus accendit, sic non pugnat cum Evangelio gubernatio politica*“ (a. a. O., S. 711). „*Evangelium non praecipit, ut nostrae politicae regantur legibus foren-
bus Moisi, nec novam aliquam corporalem politiam constituit, sed iubet nos praesen-
tibus magistratibus ac legibus obtemperare, quae tamen non pugnent cum legibus
naturae*“ (a. a. O., S. 721).

mit den knappen und dezidierten Formulierungen in den Definitiones von 1552/53 bzw. bereits seinen Ausführungen in den *Ethicae doctrinae Elementa* von 1550. Zwischen der ursprünglichen Position von 1521 und der dann relativ konstant bleibenden Begründung des Privateigentums in der zweiten Fassung der *Loci communes* liegen als Mittelglieder die recht einläßlichen Diskussionen der *divisio dominiorum* in den *Prolegomena in officia Ciceronis* und die parallelen Erörterungen des Kommentars zum zweiten Buch der Aristotelischen *Politik*, beide aus dem Jahr 1530.

In der Urfassung der *Loci* hat Melanchthon mit der Begründung des Privateigentums noch einige Schwierigkeiten. Denn es steht für ihn fest, daß zu den Fundamental-Geboten der *lex naturae*, wie Gott sie den Herzen aller Menschen eingeprägt hat, gehört: „*Poscit humana societas ut omnibus rebus communiter utamur*⁴⁰.“ Die *rerum communicatio* entspringt aus der Natur der menschlichen Gesellschaft, denn die Menschen sollen unter sich verbunden sein wie die Mitglieder einer Familie. Der Durchführung des *communiter uti rebus* steht freilich die Begehrlichkeit der Menschen entgegen, und so kann eine *communicatio* nur insoweit Platz greifen, als der Friede, das heißt öffentliche Ruhe und Gemeinwohl, dies gestattet, und dies in Beachtung des ebenfalls aus der Natur der menschlichen Gesellschaft folgenden Gebotes, des „*nemo laedendus est*“. Und wenn das Gemeinwohl es verlangt, tritt also an die Stelle des Gebotes der *communio rerum* das des „*res dividendas esse*“, aber mit dem ergänzenden Gebot der Vergemeinschaftung des Gebrauchs der Güter im wirtschaftlichen Verkehr durch die Verträge, wie Kauf, Pacht, Miete usf. Beide miteinander sichern ein Mindestmaß der Norm des „*res esse natura communes*⁴¹“. In der Gesetzestafel der paulinisch gefaßten *lex naturae* tritt also an die Stelle der *communitas rerum* das „*res dividunt propter publicam pacem*⁴²“. Das Gemeineigentum gehört also nicht zur *lex*, die uns schuldig macht und erschreckt, uns unsere Sünde vor Augen stellt, und ist Ausdruck unserer verderbten Natur, die uns unfähig macht, das Gesetz zu erfüllen. In dieser Perspektive kann Melanchthon sich dann durchaus auf Platons *Nomoi* V, 10 beziehen, wonach der Staat der beste sei, in dem man der Forderung des „*amicorum omnia esse communia*“ am nächsten kommt⁴³.

40. Stud.-Ausg. II/1, S. 42.

41. „*Sed quia humana cupiditas non patitur, ut communiter omnibus utamur corrigenda est haec lex superiore scilicet, ne quis laedatur. Et eatenus communicandae sunt res, quatenus permittit pax publica et salus multitudinis ... Proinde pro tertia lege alia supponenda est, scilicet res dividendas esse, quandoquidem ita postulare communis multorum salus. Porro, quia rerum humanarum ea est conditio, ut aliquot saltem communicatione rerum opus sit, cum deberent esse res natura communes, institutum est, ut usu communificentur, nempe per contractus, emptionem, venditionem, locationem, conductionem et ceteros*“ (a. a. O., S. 44).

42. A. a. O., S. 44.

43. „*Vidit haec Plato, cum in libro quinto de legibus inquit eam civitatem optimam*“

Die Lehre vom Eigentum ist der Teil der Melanchthonschen Soziallehre, der am nachhaltigsten unter den Einfluß der Auseinandersetzung mit den Wiedertäufern und Schwarmgeistern und den sozialrevolutionären Forderungen der Bauernbewegung gerät. Sie wird zum Kernstück seiner Polemik und erfährt dadurch zusammen mit der Lehre von den Verträgen einen systematischen Ausbau in der Richtung einer theologischen und philosophischen Begründung. Ihre Formulierung vollzieht sich unter einer doppelten Frontstellung: gegen Schwärmer und Täufer einerseits und gegen die Mönchs-Ethik der evangelischen Armut andererseits. Die Prolegomena zu Ciceros *Officia* und der Kommentar zum zweiten Buch der Aristotelischen Politik wie auch Melanchthons knappe Formulierung in der *Confessio Augustana* und der *Apologia confessionis*, alle aus dem Jahre 1530, repräsentieren diese Situation wie auch die entsprechenden Bemühungen. Artikel XVI der *Confessio* rechnet unter die „*legitimae ordinationes civiles*“, die „*bona opera Dei*“ sind und die Christen sehr wohl brauchen können, das „*tenere proprium*“ und wendet sich gegen die Anabaptistae, welche die Gerechtigkeit im Aufgeben all dieser ordinationes sehen⁴⁴. Die Apologie verteidigt die Privateigentums-Ordnung in erster Linie gegen eine ethische Minderbewertung, also ob sie Ideal und Forderungen der *evangelica perfectio* wenn nicht wider-, so mindestens nicht voll entspreche, und zwar aus mönchisch-asketischen Vollkommenheitsvorstellungen. Da freilich Räte den Christen so gut wie Gebote verpflichten, so könnte man aus dem Mönchsgebot zur individuellen Armut eine *lex evangelica* zur *communio rerum* folgern. Demgegenüber stellt sie fest: „*Scriptura enim non praecipit ut res sint communes, sed lex decalogi, cum inquit: non furtum facies, dominia distinguit*“⁴⁵. Damit ist eine gewichtige Wandlung eingetreten. Die Privateigentums-Ordnung – die *distinctio dominiorum* – ist keine suppositio eines ursprünglichen Gebotes zur *communio rerum* um der Rettung einer höheren Norm willen – des Verbotes des *neminem laedere* –, sondern bonum opus Dei. Sie gründet in einem direkten göttlichen, in der Schrift überlieferten Gebot bzw. Verbot des Dekalogs, wenn auch nur in dessen ins Positive gewendeter Folgerung. Und umgekehrt wird der Eigentumsordnung der *com-*

administrari, in qua proxime accedatur ad vulgare illud dictum: amicorum omnia esse communia adeoque uti non modo res inter se civium communes sint, sed etiam sua cuiusque membra, oculi, manus, pedes, os, omnium publicae utilitati serviant, nec aliud quaerendum esse exemplar bene constitutae rei publicae, nisi eam civitatem, in qua possit illud τὰ φίλων κοινὰ observari“ (a.a.O., S. 44).

44. Die Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirchen, 1930, Bd. 1, S. 67 f.

45. A. a. O., S. 309. Die Mönche haben „*multas perniciosas opiniones in ecclesia*“ verkündet.

„*Vocaverunt politiam evangelicam communionem rerum, dixerunt esse consilia, non tenere proprium, non ulcisci. Hae opinioniones valde obscurant evangelium et regnum spirituale et sunt periculosae rebus publicis. Nam evangelium non dissipat politiam aut oeconomiam, sed multo magis approbat*“ (a.a.O., S. 308).

munio rerum jede theologische Grundlage entzogen mit der Feststellung, daß das Evangelium kein Gebot für sie enthalte.

In den Prolegomena zu Ciceros *Officia* stellt Melanchthon alle Argumente derjenigen zusammen, die beweisen wollen, die *communio rerum* sei ein *praeceptum evangelicum*, um sie zu widerlegen. Er knüpft dabei an ein im *Decret Gratians* zitiertes Augustinus-Wort an, wonach – unter Berufung auf Ps. 24, 1 – die *distinctio dominiorum* nicht *juris divini* sei⁴⁶, und das den Anhängern der *communio dominiorum* als Stütze dient. *Acta apostolorum* 4, 32. 34. 35 stelle kein Gebot für die Christen zur Gütergemeinschaft dar, sondern war eine List, da man den Christen ihre Habe nahm⁴⁷. 2. Kor. 8, 14. 15 bezieht sich auf die freiwillige *communicatio*⁴⁸ und vor allem Matth. 19, 21, das „Kernargument“ für freiwillige Armut und Gütergemeinschaft als Voraussetzung der Vollkommenheit ist „*singularis vocatio, non est universale praeceptum*“⁴⁹. Die *rerum communicatio* ist weder ein *evangelicum praeceptum*, noch ist sie *juris divini*, vielmehr muß umgekehrt die *distinctio dominiorum* als Institut des *jus divinum* gelten⁵⁰.

Die theologische Begründung des Privateigentums ist also noch vorwiegend negativer Art, sie besteht in der Widerlegung der theologischen Begründung der Gütergemeinschaft. Und mit der theologischen Begründung verknüpft sich in den Prolegomena ein Ansatz zur philosophischen bzw. naturrechtlichen Begründung des Privateigentums. Er entfaltet sich als Polemik gegen Ciceros Sentenz „*nihil est proprium natura*“. Das würde bedeuten: „*communio rerum est juris naturae*.“ Aber für das *jus naturae* gilt es zu scheiden: die *naturalia immutabilia*, nämlich die *praecepta*, und die *mutabilia*, das heißt die *bona utilia*. Zu den unveränderlichen Geboten des *jus naturae* gehören die Gebote der Gottesverehrung, der Elternehrung, das Verbot des Tötens, Stehlens, falschen Zeugnisgebens usw. Zu den veränderlichen Gütern gehören ewiges Leben und Gesundheit, das heißt Güter, die mit die ursprüngliche Natur des Menschen bestimmten und die dann wegen des Sündenfalls sich änderten. Zu diesen *bona utilia* aber gehört die *communio rerum*⁵¹. Aus einer wesentlichen Norm der *lex naturae* in der Urgestalt

46. *Decr.* I d. 8 c. 1, 1.

47. „*Exemplum vero apostolorum non est lex universalis, sed erat stratagema illi tempore utile, quia facultates credentibus eripiebantur. Erat igitur utilius, eas vendere. Et quod Ananias a Petro interficitur, punitur propter mendacium, non propterea quod facultates non contulisset in commune*“ (*CR* 16, S. 551 f.).

48. *A. a. O.*, S. 552.

49. *A. a. O.*, S. 554.

50. „*Explodantur ergo fanatica deliramenta anabaptistarum, quae etiam olim saepe turbarunt Ecclesiam, quae finxerunt necessario res in commune conferendas esse. Et sciamus distinctionem dominiorum et proprietatem sapientia et lege Dei ordinatam esse et Deo placere*“ (*a. a. O.*, S. 557).

51. „*Sic facultas communiter utendi rebus, fuisset bonum utile, quod mutatum est post peccatum propter multas causas*“ (*a. a. O.*, S. 549).

der Loci ist die *communio rerum* hier also nur ein *bonum utile* geworden, das heißt ein *Accidens* der Menschennatur im Stand der *natura integra*. Der Kommentar zum zweiten Buch der Politik führt nun die naturrechtliche Begründung aus dem Negativen ins Positive. Melanchthon beginnt mit der Zustimmung zu des Aristoteles Satz „*divisionem rerum consentaneam esse naturae*“⁵² und erklärt die Platonische *Politeia* mit ihrer *communio rerum*, die er in den Ur-Loci noch als Beispiel der Verwirklichung der natürlichen *communis vita* der *societas* angezogen hatte, als widernatürlich⁵³. Es kann kein Gemeineigentum geben, weil die Bedingungen für Erwerb und Besitz völlig ungleichartig sind. Der Faule würde sich sonst vom Fleißigen ernähren lassen, und die Macht- und Ruhmsüchtigen würden sich auf Kosten der Schwächeren des Großteils der Güter bemächtigen, und daraus erwüchse eine große Unruhe. Diese aristotelischen Gründe für die Notwendigkeit des Privateigentums macht sich Melanchthon so sehr zu eigen, daß ihm nun unverständlich wird, warum so viele erlauchte Geister Platos Thesen, die ganz widermenschlich seien, zustimmen⁵⁴. Das Privateigentum ist ein Gebot des Naturrechts für den Status der *natura corrupta*. Auch bei keinem der römischen Juristen finde sich der Satz „*quod iure naturali omnia sint communia*“, denn wenn sie von Natur sprechen, so meinen sie den jetzigen Status der Natur; für sie und uns seien Vernunft und Naturrecht identisch⁵⁵.

Die mit den Erörterungen aus dem Jahr 1530 erreichte neue Stufe der Eigentumslehre Melanchthons geben die knappen Formulierungen im Kommentar zum fünften Buch der Aristotelischen Ethik (1532) wieder. Hier wird als fünftes Gebot der *lex naturae* – diese als Erkenntnis und als verpflichtender Erkenntnisinhalt gefaßt – eine Kompromißformel präsentiert: „*Indita est homini notitia, ubi voluntates in quaerendis rebus et in communicatione non sunt similes, ibi dominia rerum distinguenda esse et res legitimis contractibus pro rebus seu pretio aequali communicandas*“⁵⁶. Wo also die klare menschliche Erkenntnis wegen der mangelnden *similitudo* der *voluntates* die *distinctio dominiorum* als notwendig erkennt, ist diese die gebotene und verpflichtende Ordnung. Die Fassung der *lex naturae* als Erkenntnis ermöglicht diesen Kompromiß, denn sie gibt den Menschen die Möglichkeit der Einsicht in das, was möglich gewesen war, und das, was nötig geworden ist⁵⁷.

Von dieser neuen Stufe aus erfolgt die Darstellung der Eigentumslehre in der

52. A. a. O., S. 430.

53. „*Platonis vero politia prorsus a natura abhorret*“, a. a. O.

54. „*Nescio quo errore acciderit, ut passim multi applauserint sententiae Platonis, quantumvis inhumanae*“ (a. a. O., S. 431).

55. „*Est autem ratio naturalis ius naturae*“ (a. a. O., S. 432).

56. CR 16, S. 387 f.

57. „*Quod vero dicunt, jure naturae res esse communes, ordo notitiarum considerandus est. Utrumque videt mens, in natura incorrupta res posse communes esse. Ubi vero causae quaerendi et communicandi non sunt similes, ut in hac naturae*

zweiten Fassung der Loci von 1535. Die theologische Begründung fällt sehr knapp aus, innerhalb der Besprechung des siebenten Gebotes des Dekaloges. Dieses Gebot sichere das Privateigentum und belehre uns darüber, „ut sciamus dominiorum distinctionem Dei ordinationem esse“⁵⁸. Die naturrechtlich-philosophische Begründung enthält der locus „De lege naturae“. Sowohl Philosophen wie Juristen lehren, die *distinctio dominiorum* sei eine Einrichtung bzw. ein Gebot des Naturrechts, wobei das *jus naturale* die besondere Bedeutung von „*naturale iudicium rationis*“ hat. Das *jus naturae* hat bei den Juristen mitunter die Bezeichnung des *jus gentium*; aber auch dies bedeutet „*communis sensus hominum*“ oder vielmehr „*commune iudicium rationis*“. Wenn die Juristen sagen „*iure naturae omnia communia esse*“ – ein Satz, von dem Melanchthon noch 1535 behauptet hatte, er finde sich bei keinem der römischen Juristen –, dann führten sie damit eine Unterscheidung von Grad und Stufen des *jus naturae* ein. Zunächst bedeutet der Satz und damit der erste Grad: Die Güter hätten ihre Natur nach gemein sein können, wenn die menschlichen Leidenschaften nicht die Gemeinschaft gestört hätten⁵⁹. Der zweite Grad des *jus naturae*, der den eigentlichen Inhalt des Begriffs des *jus gentium* deckt, meint die *natura post lapsum*⁶⁰ und ihr entspricht die Privateigentums-Ordnung. Die Unterscheidung der zweiten Grad, des *jus naturale* ersten Grades und des *jus gentium*, findet Melanchthon wieder in der – „*haec multo dexterius explicant*“ – der Philosophen von „*summa praecepta*“ und von „*leges inferiores*“ innerhalb des *jus naturae*, dieses wiederum als „*totum naturale iudicium*“ gefaßt. Die *summa praecepta* bestimmen alle *leges*, das heißt alles Recht, und gehen mitunter auch den *inferiores leges* des *jus naturae* vor. Für sie gilt die Unveränderbarkeit des *jus naturae*, aber alle *totum iudicium naturae*, also auch die Möglichkeit der Entscheidung darüber, was als *leges inferiores* den *summa principia* zu weichen hat. Die *leges inferiores* aber gelten für den *usus* der *res*, „*qui variat pro varietate circumstantiarum*“ und zwar der *res* insgesamt, die ihrem Wesen nach indifferent sind. Nun hat aber die Vernunft als Inbegriff des *jus naturae* nicht schlechthin erkannt und geboten „*oportere res communes esse*“, sondern die Erkenntnis schließt auch die Voraussetzungen in sich, unter denen die *communio* gelten kann bzw. soll⁶¹. Dies

corruptione, ibi mens relicto priore syllogismo amplectitur alterum congruentem a praesentem naturae imbecillitatem, is igitur nunc est lex naturae“ (a.a.O., S. 388).

58. CR 21, S. 397. Dabei nochmals die Polemik „*contra fanaticos et furiosos spiritus, qui magno et pernicioso errore contendunt in Evangelio tolli rerum proprietatem*“.

59. „*Intelligunt enim res, quod ad ipsarum naturam attinet potuisse communes esse, si hominum cupiditates non perturbassent illam societatem*“ (a.a.O., S. 403).

60. „*Convenit ad eam naturam hominis, qualis tunc est*“ (a.a.O.).

61. „*Porro ratio non simpliciter statuit tantum oportere res communes esse, sed utrumque iudicat, ubi concedenda sit communio, ubi non sit concedenda*“ (a.a.O. S. 403).

Erkenntnis aber geht dahin, daß unter der Voraussetzung der *natura corrupta* die *communio dominiorum* nicht gelten kann und deshalb die *distinctio dominiorum* gelten soll, das heißt das entsprechende Naturrechtsgebot darstellt. Und diese Entscheidung bedeutet eben keineswegs eine Veränderung des Naturrechts – dieses wieder als *iudicium naturae* verstanden –; was sich ändert, ist nur der *usus rerum*. Den indes für den Bestand der menschlichen Gemeinschaft unter den Bedingungen der *natura corrupta* immerhin noch notwendigen Grad von *communitas* der ökonomischen Güter leistet das System der Verträge, das heißt des wirtschaftlichen Tauschverkehrs in der Form der Verträge. Die *contractus* als Verwirklichungsform des wirtschaftlichen Verkehrs sind gebotene und notwendige Ordnungen des Naturrechts, und die ebenfalls dem Naturrecht zugehörige und in ihm gründende Norm der *aequalitas* diszipliniert sie. Eben weil *communio rerum* im Status der *natura corrupta* nicht möglich ist, ist die *aequalitas* die unabdingbare und unveränderliche naturrechtliche Form für den wirtschaftlichen Austausch⁶². Melancthon schließt die Begründung der Privateigentums-Ordnung an dieser Stelle mit einer nochmaligen scharfen Polemik gegen Theologen, welche das Evangelium gegen die Privateigentums-Ordnung aufbieten und ein Verbot der Schrift oder wenigstens einen Tadel behaupten. Er sieht darin Mißbrauch und Verunehrung und vor allem völliges Mißverständnis des Evangeliums, denn es zielt auf das ewige Leben und die *justitia spiritualis* und hebt vor allem die natürliche Ordnung des Lebens auf dieser Welt nicht auf⁶³. Und er hält nochmals Plato entgegen, seine *communio* verstoße gegen das *iudicium rationis*.

Die dritte Fassung der *Loci* bringt nur eine ganz knappe Behandlung der Frage des Privateigentums im *Locus* „*De lege naturae*“, welche im ganzen den Inhalt der zweiten Fassung konzis wiedergibt, aber mit einer gewissen Verschiebung: die *distinctio dominiorum* ergibt sich für den Status der *natura corrupta* sozusagen ergänzend zur Notwendigkeit einer straffen staatlichen Gewalt, welche die Bösen straft und im Zaume hält⁶⁴, und es wird weniger Wert gelegt auf die

62. „*Ceterum quia in hac vita opus est multis ac variis rebus, manet communicatio quae fit ratione et per contractus. Id quoque est iuris naturae, hoc est, ratio naturalis docet, ut ita contrahamus, ut fiat compensatio, et ut in compensatione servetur aequalitas*“ (a. a. O., S. 404).

63. „*Valde autem hic reprehendenda est stultitia quorundam, qui somniant in Evangelio distinctionem dominiorum aut prohiberi aut vituperari. Nam iniuriam faciunt Evangelio, qui eiusmodi fanaticas et seditiosas opiniones auctoritate Evangelii tueri volunt. Evangelium docet de aeterna quadam vita ac justitia spiritus, non corrumpit corporalem vitam nec abolet naturae iudicia de vita corporali conservanda, nec damnat politiam et oeconomiam*“ (a. a. O., S. 404). Vgl. auch Stud.-Ausg. II/1, S. 318, Anm. 1, die den ganzen diesbezüglichen Text aus CR 21 gibt.

64. „*Nec Platonica illa confusio convenit huic naturae hominum, in qua necesse est distincta esse imperia et distinctas civitates, ut coerceri mali possint, quare et res distinguere necesse est*“ (Stud.-Ausg. II/1, S. 319).

naturrechtliche Argumentation als auf die theologische Perspektive: staatlich Zwangsgewalt und Privateigentums-Ordnung sind in erster Linie zu verehren und anzusehen als „ordinem a Deo institutum et naturae monstratum“⁶⁵. Wie in der zweiten Fassung ist auch auf die Pflicht zur aequalitas in den Verträgen verwiesen. Die theologische Begründung unter dem Locus „De septimo praecepto“ hebt im Unterschied zur zweiten Fassung die Gebotsseite und den positiven Gehalt heraus: es ist das Gebot zum Privateigentum und so dessen eigentliche Rechtfertigung als Anordnung Gottes⁶⁶. Und bedeutsam ist der Einschluß über die contractus, der ihre gewissenhafte Einhaltung und die Verwirklichung der aequalitas unter den Schutz des siebenten Gebotes stellt und damit die ergänzende Funktion von Vertrag und ökonomischem Tauschverkehr zur Privateigentums-Ordnung noch mehr betont⁶⁷.

Eine letzte Wendung in der Begründung der Privateigentums-Ordnung kündigt sich in den *Ethicae doctrinae elementa* von 1550 an, die einen eigenen Abschnitt „Estne communis usus rerum iuris naturae?“ enthalten, und wird in den *Definitiones* von 1552/53 weitergeführt. In diesen ist dann auch der letzte Rest der Anschauung, daß die *communio rerum* als Gebot der *lex naturae* zu gehört habe – wie sie die Urfassung der *Loci* zeigt – getilgt: sie wäre zwar im Status der *natura integra* logisch möglich gewesen, aber war keinesfalls geboten⁶⁸. Es fehlt also jede naturrechtliche Stütze für eine *communio rerum*, und entsprechend stärker und unangreifbarer werden die naturrechtlichen Argumente für die *distinctio dominiorum*. Die Aussage der *Definitiones* ist nur möglich durch die in den *Elementa* vollzogene Reduktion der *leges inferiores* der *lex naturae*⁶⁹ auf bloße *accidentia* und *bona utilia*, die dazu ethisch indifferent sind⁷⁰ und

65. A. a. O.

66. „Et hic primum affirmativa requirenda est: Sancitur dominiorum distinctio quam haec ipsa vox praecepti testatur ordinatione Dei esse. Quia enim prohibet furta vult singulos tenere res suas“ (A. a. O., S. 310).

67. „Et quia contractus divinitus instituti sunt, ut homines inter se mutuis officiis declarent oboedientiam suam erga Deum, pie et sancte exercendi sunt. Nam et iniustitiam in contractibus punit Deus non solum poenis magistratuum, sed etiam aliis cladibus“ (A. a. O.).

68. „Talis (die Gütergemeinschaft) potuit esse in natura integra communio, nec tamen fuisset praecepti“ (Stud.-Ausg. II/1, S. 803).

69. So auch CR 21, S. 304.

70. „Discrimina quaedam sunt eorum, quae dicuntur esse iuris naturae. Alia sunt notitiae nobis insitae, quae sunt praecepta, quae regunt voluntatem erga Deum et erga homines ... alia quaedam, quae dicuntur esse iuris naturae, non sunt notitiae sed praecepta, sed accidentia, hoc est bona utilia, quae conveniunt illi statui meliori naturae et non conveniunt statui corruptae naturae ... Haec suo genere sunt indifferentia, quae ita retineri possent, si natura esset sine pravis cupiditatibus, sed in hac malitia hominum retineri non possunt“ (CR 16, S. 231). Der frühere Unterschied von *leges superiores* et *inferiores* klingt noch an und wird in die praecepta verlegt: „Etsi igitur

welche die Aussagen der Definitiones eigentlich schon vorausnehmen mit dem Satz: „*communio rerum est iuris naturalis, scilicet non ut praeceptum, sed ut bonum utile, quod tunc erat possibile*⁷¹“. Die Bedeutsamkeit der Wendung wird voll klar, wenn man Melanchthons neue Argumentation gegen die *communio dominiorum* aus den Jahren 1550 und 1552/53 vergleicht mit seiner Erörterung der Unveränderbarkeit der *lex naturae* in den *Philosophiae moralis epitome* von 1538. Hier erscheint das „*communiter uti rebus*“ durchaus noch als *lex naturae*, die allerdings im Stand der *natura corrupta* mit der *lex* des „*neminem laedere*“ in Konflikt geraten ist, so wie etwa die naturrechtliche Pflicht der Rückgabe eines Depositums in Konflikt steht mit der gleichartigen Pflicht der Verweigerung für den Fall, daß ein Wütender sein in Verwahrung gegebenes Schwert zurückverlangt. Auf die *distinctio dominiorum*, welche den Konflikt beseitigt, verweist uns Menschen wieder die „*vera et recta ratio*“, und weil diese Erkenntnis uns immer wieder von der Vernunft überliefert wird, kann man analogisch die Privateigentums-Ordnung als Naturrecht bezeichnen⁷².

In der Ordnung der *natura integra* gehört die *communio rerum* also nicht zu den Prinzipien; sie hätte sich vielmehr als *accidens*, als nicht wesensnotwendiges *bonum*, ergeben können. In der Ordnung der *natura corrupta* aber garantiert das *remedium* der *distinctio dominiorum* das – auch für die Ordnung der *natura integra* – beherrschende Prinzip der „*iusta societas hominum*“, und insofern gehört für die *natura corrupta* das Privateigentum zum Naturrecht, das heißt komplementär und subsidiär. Doch gewichtiger erscheint Melanchthon um diese Zeit wohl die Qualität des Privateigentums als Gebot des *jus divinum* und die entsprechende Folgerung der Unantastbarkeit des Eigentums.

In der Respektierung der Privateigentums-Ordnung liegen für Melanchthon auch die klaren Grenzen der obrigkeitlichen Gewalt und des positiven Rechtes. Auch die Obrigkeit untersteht dem siebenten Gebot, und ihre Gewalt hebt das Eigentumsrecht und die natürliche Freiheit keineswegs auf. Ja, dieses Gebot

notitiae illae et praecepta praesertim superiora, sunt leges immutabiles ... tamen accidentia, quae sunt bona utilia, mutantur, quia aliqua accidit in natura mutatio, ut pax, usus communis rerum mutata sunt, quia accesserunt vitiosae cupiditates, propter quas necesse est quaeri alia remedia servandi regulas superiores, videlicet, ut servetur iusta societas hominum“ a. a. O.).

71. Melanchthon beschäftigt sich bei der Prüfung des Steuerungsrechts der Könige bzw. Fürsten nochmals mit dem Privateigentum und formuliert, nur knapper als a. a. O., S. 231, nochmals die Grundsätze, die für die *communio rerum* wie die oben zitierten lauten (a. a. O., S. 269).

72. „*iam ratio docet distinguenda esse dominia, quia praetextu legis de communione multi in hac depravatione naturae incitati iniustus cupiditatibus nocerent aliis. Cum igitur vera et recta ratio ac demonstratio doceat, nunc distinguenda esse dominia, dicimus distinctionem dominiorum esse iuris naturae, id est tradi a ratione naturali*“ (CR 16, S. 72 f.).

umgibt das Vermögen der Bürger mit einem Wall, und Könige und Fürsten dürfen es nicht nach Willkür und unbegrenzt in Anspruch nehmen⁷³. Das Volk ist nur zu den ordentlichen Abgaben verpflichtet, die Melanchthon als „stipendia“, das heißt als Entschädigung für die Aufgaben von Schutz und Regiment, interpretiert in Anschluß an Lc. 3, 14 (die Predigt des Täufers „estote contenti stipendiis vestris⁷⁴“). Die Grenzen für das Privateigentum erscheinen sogar recht weit gezogen, da Melanchthon nicht nur die Enteignung verpönt, sondern auch den Zwang zum Verkauf, das heißt die Enteignung gegen Entschädigung, und zwar am Beispiel von Naboth (1, Reg. 21, 2. 3)⁷⁵. Das positive Recht muß genauso wie die Obrigkeit das im Naturrecht begründete Privateigentum respektieren, es darf die Privateigentums-Ordnung nicht aufheben, sondern muß über ihre Innehaltung wachen⁷⁶. Melanchthon warnt vor dem Mißverständnis, als ob das Privateigentum nur eine Schöpfung des positiven menschlichen Rechtes sei⁷⁷.

73. Melanchthon greift das Thema expreß auf im Loc. De magistratibus civilibus der zweiten Fassung der Lc., CR 21, S. 512 f., breiter in dem entsprechenden Loc. in der dritten Fassung, Stud.-Ausg. II/2, S. 730 f. Die *Philosophiae moralis epitome* behandeln die Frage unter der Überschrift „Rectene fecit Naboth, quod non cessit vineam regi petenti, cum reges dicantur etiam domini privatarum facultatum?“ (CR 16, S. 124 ff.) und unter demselben Titel in *Ethicae doctrinae elementa* (a. a. O., S. 265).

74. „Non existiment Reges et Principes licere sibi ex facultatibus subditorum quantum volunt rapere aut nihil esse civibus proprium ... Locus vero in historia Samuelis (1 Reg 8, 11 ff.) de jure Regum loquitur de stipendiis. Non concedit infinitam licentiam Principibus rapiendi ex bonis civium, quantum volunt, quia tenent quaedam propria iure divino et humano“ (Stud.-Ausg. II/2, S. 730 f.).

75. „Naboth ... sine ulla dubitatione retinere suam vineam potuit, nec licuit regi cogere eum, ut vineam venderet“ (CR 16, S. 265).

76. „Sicut dicimus omnia esse legum seu legem esse dominam rerum, videlicet, non quod privatam proprietatem ulli eripiat lex, sed multo magis, quod sit custos distributionis, quae primum facta est“ (a. a. O., S. 268).

77. Er widerlegt den Satz „tantum auctoritate hominum distincta sunt dominia ... sola auctoritas magistratuum nequaquam est principalis causa distinctionis dominiorum, sed hoc sequitur, quod aliquid agat magistratus ... sic magistratus non dat tibi ius haereditatis paternae tenendae, sed hoc ius immediate a Deo est, nimirum autem est ordinis divini magistratus in iudiciis et in poena, si quis velit tibi eripere paternam hereditatem. Longissime differunt haec, habere ius seu dominium et habere defensorem magistratum“ (Prol. in Off. Cic., CR 16, S. 550 f.). Ebenso: „Ita Deus in hac natura distinctionem dominiorum ordinavit et sua voce sanxit: non furtum facias. Constituit autem magistratus et iudices, ut huius sui ordinis defensores essent. Certissimum est igitur distinctionem dominiorum iuris divini esse, sed ordinatam per magistratus“ (a. a. O., S. 269).

Preis- und Zinsfrage, die wichtigsten Probleme einer speziellen Wirtschaftsethik, präsentieren sich Melanchthon überwiegend unter rechtlichem Aspekt. Die Frage des Preises und die mit der Preisbildung zusammenhängenden ethischen Probleme treten in sein Blickfeld als Frage nach der Erlaubtheit bzw. nach der inneren Gerechtigkeit der üblichen Verträge für Eigentumsübertragung oder -verwertung und ebenso die Zinsfrage als Frage nach der ethischen Erlaubtheit der gängigen Rechtsformen von Kreditverträgen. Für Melanchthons Urteilsbildung, für seine Entscheidung über Erlaubtheit oder Verpönung bestimmter Kauf- und Kreditgeschäfte wird in erster Linie ihre Rechtsform von Gewicht; ihre ökonomische Substanz und Funktion analysiert er kaum, ja scheint er in manchen Fällen nicht durchschaut zu haben. Auf der anderen Seite aber stellt er alle wirtschaftlichen Handlungen sehr ausgeprägt unter die sozialetische Perspektive. Denn sie alle, die doch die Form des *contractus* haben, des förmlichen oder nur des intendierten, dienen als Ganzes den Aufgaben, die für das Gemeinwohl und die Existenz von Einzelmensch und Gemeinschaft unbedingt notwendige *communicatio* der Sachgüter zu realisieren, welche das notwendige Komplement zur Privateigentums-Ordnung, zur *distinctio dominiorum*, ausmacht. Melanchthons Lehre von den *contractus*, deren System er dem römischen Recht entnimmt, erwächst aus seiner Privateigentums-Lehre. Die für die Existenz von Gesellschaft und Einzelmenschen notwendige *communicatio rerum* verlangt noch keine *communitas possessionum*. Denn es ist die *distinctio dominiorum* notwendig, da unter den Menschen die Bedingungen für den Erwerb höchst ungleichartig sind⁷⁸. Aber sie bedarf beim Aufeinander-Angewiesensein der Menschen⁷⁹ der Ergänzung, eben um das Mindestmaß der *communicatio rerum* zu garantieren im System der *contractus*. Und die *contractus* haben die ausgesprochene Zwecksetzung, „*ut sint vincula societatis humanae*“⁸⁰, und zwar gerade aus der Voraussetzung der Privateigentums-Ordnung heraus. Es genügt deshalb nicht,

78. „*causae quaerendi facultates et tuendi non sunt pares*“ (CR 16, S. 390).

79. „*ut alii aliorum rebus et laboribus indigeant*“ (a. a. O., S. 575).

80. „*Deinde hoc ipsum ἡθικὸν est, intelligere contractus esse res honestas et Dei ordinationes humano generi non simpliciter traditas vitae tuendae causa, sed ita traditas, ut ipsi contractus doceant nos exercere officia virtutum et mutuae dilectionis*“ (CR 16, S. 130). „*ut cogitemus de voluntate Dei, qui sanxit contractus, ut sint vincula societatis humanae, et vult in eis exerceri iustitiam, ut discamus quid sit iustitia, videlicet aequalitas et agnosceamus ipsum esse iustum, aequalem etc*“ (CR 16, S. 591). Melanchthon bestimmt in den Definitionen von 1552/53 den Vertrag als *consensio* „*divinitus ordinata, quia, cum singuli indigent rebus, quas ipsi non habent, vult Deus servata aequalitate legitimis contractibus et communicatione legitima vitam hominum copulatam esse, ut intelligimus iustitiam esse aequalitatem et sciamus ipsum aequalem esse*“ (Stud.-Ausg. II/2, S. 803).

daß im Rahmen der einzelnen Verträge die individuellen Interessen und ethischen Verpflichtungen der Vertragspartner gegeneinander respektiert werden, daß sie eine volle *compensatio* nach den Normen der *aequalitas* realisieren, es genügt erst recht nicht, in ihnen Veranstaltungen rationaler Nützlichkeit zu sehen. Vielmehr verkörpern die *contractus* als Ganzes eine von Gott gesetzte Ordnung menschlichen Zusammenwirkens, die als solche wiederum den Menschen hinweist und hinführt auf Gottes Gerechtigkeit und die Gerechtigkeit als Gottes Wille. Eine Ordnung, die zugleich in der Liebespflicht wurzelt und sie abbildet.

Die Verträge konstituieren eine Ordnung des Tausches und der Verbindung zwischen den der Ergänzung und des Tausches bedürftigen einzelnen mit dem Ziel der Garantie des Gemeinwohls. Und mit dieser Zielsetzung sind sie imago der göttlichen Gerechtigkeit⁸¹. Damit ist zugleich die ethische Generalnorm für die Verträge, für die *contractus* im ganzen als System und für jeden einzelnen Vertrag, gesetzt: die Wahrung der *aequalitas*, und zwar der *aequalitas* „*arithmetica proportione*“. Die Innehaltung der *aequalitas* legt sich schon aus reinen Zweckmäßigkeitserwägungen nahe, denn ohne sie käme der Güter- und Diensteaustausch zum Erliegen und bräche die öffentliche Ordnung zusammen. Aber sie ergibt sich auch aus dem Gebot der Nächstenliebe, das gar nichts anderes verlangt als „*sit aequalitas inter te et proximum, non augeas tuam commodam cum illius incommodum*“; und ebenso aus der Verpflichtung Gott gegenüber, der von uns Liebe zur Gerechtigkeit als Liebe zu ihm verlangt⁸².

Unter dem Gesichtspunkt ihrer sozialen Funktion für die Gesamtheit – also unter sozialetischer Perspektive – und der Wahrung der *aequalitas proportionis arithmetica* bzw. dem Verlangen einer wirklichen *compensatio* in den Tauschbeziehungen – also unter individual-ethischer Perspektive – prüft nun Melan-

81. „Immo pulcherrima imago iudicii et voluntatis Dei impressa est contractibus. In his docet nos Deus iustitiam aequalitatem esse, ut cogitantes de voluntate Dei sciamus eam iustam, id est aequalem esse aequalibus“ (a. a. O., S. 731).

82. Unter Berufung auf Aristoteles' Ethik, lb. V, stellt Melancthon heraus: „in rerum communicatione efficiendam esse aequalitatem arithmetica proportione, nam alioquin non posset perpetuo durare rerum communicatio, quia ubi non servatur aequalitas, ut in usuris et aliis expilationibus immoderatis, una pars exhauritur et ad famem redigitur“ (CR 16, S. 495). „De hac aequalitate quotidiani contractus ... non admoneant. Postremo haec ipsa aequalitas, quae in contractibus postulatur, docet nos de dilectione proximi et interpretatio est particulae, sicut in hoc mandato: Dilige proximum sicut te ipsum, id est, sit aequalitas inter te et proximum, non augeas tuam commodam cum illius incommodo, non premas eum, ut tua existimatio crescat, non decerpas de eius facultatibus, ut tuas cumules, denique nulla in re quaeras *πλεονεκτημα*, sed ames aequalitatem, tribuas proximo ea, quae tibi tribuenda esse iudicas“ (Stud.-Ausg. II/2, S. 732). „non tantum propter nostram tranquillitatem servandam esse hanc aequalitatem, sed multo magis propter Deum. Ideo vult nos amare iustitiam ut de sua iustitia nos admoneat, Docet iustitiam aequalitatem esse“ (CR 16, S. 495).

Melanchthon die verschiedenen Verträge, in erster Linie die Kaufverträge und die Kreditverträge. Die Verletzung der *aequalitas* ist dann gleichbedeutend mit Wucher und macht solche Geschäfte und die ihnen entsprechende Vertragsform ethisch unerlaubt und wucherisch. Hilfsmittel für die Erkenntnis der Verletzung der *aequalitas*-Norm wird ihre negative Formulierung in dem Satz: „*iure naturae aequum est, neminem cum alterius detrimento et iniuria locupletari*“⁸³, und die praktische Auswirkung ihrer Übertretung verdeutlicht Melanchthon in der Aussage: „*Societas civilis non potest esse perpetua, cum non servatur aequalitas in rerum communicatione, nam altera parte exhausta dissipari societatem necesse est*“⁸⁴.

Aus der Forderung der Wahrung der *aequalitas proportionis arithmetica* in allen Verträgen ergibt sich für die Preisbildung, die sich innerhalb der äußeren Form und mit Hilfe der Kaufverträge vollzieht, ohne weiteres die Norm des gerechten Preises. Nur der gerechte Preis stellt eine echte *compensatio* unter den Partnern des Kaufvertrages her. Und die Forderung der Preisgerechtigkeit innerhalb des wirtschaftlichen Güteraustausches ist für Melanchthon so selbstverständlich, daß er sie mit unter die Wesensmerkmale seiner Definition des Kaufvertrages aufnimmt: „*Emtio est contractus, quo res transfertur quoad dominium pro iusto pretio*“⁸⁵. Ohne die Preisgerechtigkeit ist eben der Kaufvertrag kein „*legitimus contractus*“. Die Bestimmgründe für den gerechten Preis sind der Wert des Gutes an sich, gemessen an der Dringlichkeit der Bedürfnisse, die es befriedigt, und des Angebotes⁸⁶, und sie sind der Ersatz von *labor* und *expensae*. Die Einhaltung des gerechten Preises, das heißt die ständige Übung der Tauschgerechtigkeit, ist auch Forderung rationaler Zweckmäßigkeit, denn sie allein garantiert den Zusammenhalt der Wirtschaftsgesellschaft und damit das Funktionieren der Wirtschaft. Sie ist zwingende Norm des Naturrechts, und sie ist – Melanchthon wird nicht müde, es immer wieder zu betonen – göttliches Gebot⁸⁷ und mit der Naturrechtsnorm identischer Gehalt der christlichen Liebespflicht dem Nächsten gegenüber.

83. A. a. O., S. 505.

84. A. a. O., S. 497.

85. Stud.-Ausg. II/2, S. 803.

86. Melanchthon macht es im Anschluß an Aristoteles klar am Beispiel des Tausches von Getreide und Holz. „*Postremo et hoc consideretur, res pro proportionis ad aequalitatem redigendas esse. Ut, magis est opus tritico quam ligno et minor est copia tritici, ideo tritici maior est aestimatio. Haec analogia invenitur ita, cum consideratur, quae res magis necessaria sit, et cuius sit maior copia*“ (CR 16, S. 383).

87. Z. B. im Kommentar zu lb. V der Aristotelischen Ethik bei Darlegung der *justitia particularis*. „*Illud hic etiam consideretur, Aristotelem ratio docuit, hanc summam aequalitatem in communicatione efficiendam esse ... Nos vero divina vox docet hanc ipsam aequalitatem 1. Thess. 4, 6 Non plus auferre in negotio, μή πλεονεκτεῖν. Caetera supra citavi, quae utramque speciem iustitiae complectuntur*

Innerhalb der großen Wucherdiskussion seit dem zweiten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts, in die Luther besonders 1519–1524 und dann noch einmal 1540 nachhaltig eingegriffen hat, stand der Preiswucher im Vordergrund, als Reflex auf das kontinuierliche Ansteigen der Preise. Man machte Spekulation und Großgeschäft, vor allem die großen Handelsgesellschaften mit ihren weltweiten Transaktionen für die Preissteigerung verantwortlich und sah in ihnen Wuchergeschäft und Wucher verkörpert, rief gegen sie die Obrigkeit auf, eben zum Schutz des „gerechten Preises“. Aber auch der eigentliche Inbegriff des Wuchers, das Zinsnehmen als die radikalste Aufhebung der *aequalitas*, war von Anfang an ein bedeutendes Thema, vor allem innerhalb der engeren moraltheologischen Diskussion. Und dieses Thema war der natürliche Reflex einer wachsenden kreditwirtschaftlichen Verflechtung und eines breiter werdenden Bedürfnisses nach ertragbringender Kapital- bzw. Vermögensanlage. Dem wachsenden und sich differenzierenden Kreditbedürfnis von Privaten und öffentlicher Hand begegnete ein steigendes Anlagebedürfnis und fand seinen Niederschlag in einem System von Verträgen, die alle dem Kapitalgeber einen entsprechenden Ertrag sichern und deren wirtschaftlicher Sinn und Substanz inner- und unterhalb der verschiedenartigen Rechtsformen von Kauf, Verkauf, Gesellschaft und Deposit eben das Darlehen gegen Zins, Kredithingabe gegen Entgelt, ist. All diese Verträge, die längst üblichen und approbierten wie die Rentkäufe, und die neuen, geraten in das Zwielficht des Wucherverdachtes und werden Vertragsform nach Vertragsform auf ihre ethische Zulässigkeit, das heißt ihren eventuellen wucherischen Charakter, überprüft. Der Radikalismus der Täufer und Schwarmgeister zog gar über die Rentkauf-Verträge hinaus auch die bäuerlichen Leihe-Verträge, im Grund alles, was als „arbeitsloses Einkommen“ erscheinen konnte, in den Umkreis des Wucherverdachtes, ja erklärte überhaupt alle Verträge über wirtschaftlichen Verkehr als für Christen unerlaubt. Vor allem der Eisenacher Prediger Jakob Strauss mit seinen 51 Thesen von 1524 über die wucherischen Verträge verschärft die durch die Agitation unter den Bauern bereits turbulente Atmosphäre in Mitteldeutschland, innerhalb deren dann jede Rente als Wucher angeprangert wird⁸⁸.

Von dieser Frontstellung gegen Thomas Münzer, Karlstadt und Jakob Strauss her ist Melanchthons Behandlung der Kreditverträge und der mit ihnen zusammenhängenden Zinsfrage stark mitbestimmt. Er weist alle vorschnellen und billigen, auf den ersten Blick logisch konsequent erscheinenden Radikalismen und

– distributiva und commutativa – et in utraque sancivit Deus aequalitatem (Matth. 19, 19): *Diligas proximum sicut te ipsum. Et: Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris*“ (CR 16, S. 379).

88. Noch 25 Jahre später in den *Ethicae doctrinae elementa* vermerkt Melanchthon: „Anno 1525 alicubi classicum seditionum erant clamores indoctorum, reditus qualescumque usuras esse“ (CR 16, S. 250).

alle Generalisierungen ab: „Prudenter monuerunt Gerson et alii, non statim contractus usitatos iudicandos esse usurarios. Cum enim haec vita habeat contractibus opus, et magna varietas incidat, reprehensio usitatorum contractuum et conscientias perturbat et magnos tumultus excitat in republica⁸⁹.“ Und er hält es noch 1550 für nötig, bei neuerlicher Behandlung der Rentkauf-Verträge, sozusagen historisch erklärend, darauf hinzuweisen: „Adversus hunc errorem necesse fuit docere saniores de discrimine mutationum et emptionum, et ostendere, quae sint usurae et quae non sint⁹⁰.“

Als Ausgangspunkt für die Beurteilung aller Kreditverträge dient Melanchthon der klassische Zins- bzw. Wucherbegriff, „usura est lucrum supra sortem exactum“, und zwar „haec accessio est usuraria et illicita, de qua poscitur propter officium mutationis, etiam cum debitor non dedit efficacem damni alicuius causam⁹¹“. Die Bezeichnung für Zins ist also usura, und er steht in begriffsnotwendigem Zusammenhang mit der Mutuatio, die als Übertragung von Geld bzw. von einer „res utilis, cuius usus est consumptio“ definiert wird, mit dem Anspruch auf seiten des Darlehensgebers „ut tantundem post certum tempus reddatur⁹²“, und zu deren Wesen gehört, daß das dargeliehene Gut „gratis“ und „non modo quoad usum, sed etiam quoad dominium“ übertragen wird. Die usura als ein Nehmen ultra sortem ist eine besondere, dem contractus des mutuum wesensfremde Abmachung⁹³. Nur für diese Art des Darlehens mit dieser bestimmten Rechtsform (Eigentumsübertragung) geforderter Zins – als Mehrforderung über die sors hinaus – ist usura. Die Forderung der usura ist „contra naturam“. Denn zum ersten ist es ungerecht, Geld zu fordern, wo kein Tausch vorliegt. Zum zweiten ist das Geld unfruchtbar: „Pecunia non est res natura fructificans. Ergo pro pretio non est aliquid exigendum, cum sors maneat salva⁹⁴.“ Und drittens kann ein Preis – Geld ist aber immer nur Preis – keine Ware sein. Das heißt, Melanchthon nimmt die naturrechtliche Begründung des Zinsverbotes aus Aristoteles wie die scholastische Moraltheologie⁹⁵. Und auf der gleichen Linie mit der Scholastik liegt auch seine theologische Begründung des Zinsverbotes. Gegen das Naturrecht verstoßen heißt gegen die aequalitas verstoßen, und darin liegt der eigentliche zureichende Grund für das Zinsverbot bei Melanchthon. „In usuris non servatur aequalitas, quia una pars multo plus recipit quam dedit, ut dans mutuo, recipit

89. So 1538 in *Philosophiae moralis epitome* unter ausdrücklichem Hinweis auf die Auswirkungen der Strauss'schen Tätigkeit (CR 16, S. 131).

90. A. a. O., S. 250.

91. CR 16, S. 128.

92. CR 16, S. 128.

93. A. a. O., S. 496.

94. A. a. O., S. 128.

95. In *Philosophiae moralis epitome* im Abschnitt „an foenus exercere pugnet cum iure naturae?“ zerlegt Melanchthon die aristotelische Verwerfung in diese drei argumenta (A. a. O., S. 128 ff.).

sortem, quae est aequalis mutuo. Deinde amplius accipit pro nihilo, scilicet usuras, et interdum magnas. Non igitur aequalitas, sed una pars exhaustur⁹⁶.“ Sie stützt sich in erster Linie auf Lc. 6, 35 („mutuum date nihil inde sperantes“), und dann auf Deut. 23, 19 und Lev. 25, 36. Aber Melanchthon bringt in die Exegese von Lc. 6, 35 ein neues Element: er deutet die Stelle als Pflicht, und zwar Pflicht aus Nächstenliebe, zum Darlehen an den bedürftigen Nächsten, falls das Darlehen, ökonomisch betrachtet, für das Vermögen des Leihegebers möglich ist⁹⁷. Und er leitet damit schon hinüber zu ihrer Deutung durch Bucer und dann durch Calvin. Da Naturrecht und göttliches Recht die usura verbieten, ist der Zinsnehmer restitutionspflichtig⁹⁸.

Nicht nur der Kreditgeber kann indes gegen die aequalitas verstoßen, vielmehr auch der Kredit- bzw. Darlehensnehmer. Nämlich dann, wenn er dem Darleiher Schaden zufügt, etwa durch zu späte Zurückzahlung, durch Inanspruchnahme des Kreditgebers, trotzdem für diesen dringende eigene Bedürfnisse vorliegen. Dafür muß er den Kreditgeber entschädigen, bzw. dieser hat Anspruch auf eine Entschädigung. Bereits Kanonistik und Moraltheologie des hohen Mittelalters haben aus der Berücksichtigung der möglichen Schädigung des Darlehensgebers durch den Darlehensnehmer Ansätze gegeben für die Theorie der sogenannten Zinstitel, die um die Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert voll entwickelt ist. Melanchthon hat aus ihr die zwei Hauptmotivierungen für eine solche Entschädigung, die nun „interesse“ und nicht mehr „usura“ heißt, genommen: die tituli des damnum emergens und des lucrum cessans. Ihre Ausbedingung im Darlehensvertrag ist nur accidens und ändert dessen Substanz nicht, und sie gründet gerade in der Forderung nach der Erfüllung der aequalitas naturalis⁹⁹. Da Melanchthon sieht, daß der „interesse“-Zins mißbraucht wird¹⁰⁰, legt er die tituli des interesse sehr eng aus und verlangt das Vorliegen ganz konkreter Schadens innerhalb einzelner klar bestimmter Verträge. Der Titel des damnum emergens liegt für Melanchthon im strengen Sinn erst nach dem Rückzahlungs-termin vor, das heißt bei wirklichem Zahlungsver säumnis des Schuldners; da Stipulieren eines damnum emergens für die Zeit bereits vor dem Rückzahlungs-

96. A. a. O., S. 249.

97. „Et haec proprie mutuatio est, de qua loquitur Evangelium (Lc. 6, 35) mutuum date nil inde sperantes. Vult enim nos opitulari civibus, et vult mutuacionem esse officium hoc est vult te opitulari alteri“ (CR 16, S. 505). „Haec officiosa mutuatio necessaria est vitae communi“ (S. 506).

98. „... restitutionem, quando possibilis est, facere necesse est, quia donec aliquis sciens et volens retinet res alienas, trantisper manet fur seu raptor“ (a. a. O., S. 250).

99. So in den Definitionen von 1552/53: „Interesse est accidens aliorum contractuum, et est honestae rei appellatio e naturali aequalitate sumta, de qua dicitur: nemini locupletetur cum alterius iniuria“ (Stud.-Ausg. II/2, S. 804).

100. „Quod autem vocabulum honestae rei interesse praetextus crudelibus usuri perniciosa sophistica est“ (a. a. O.).

termin hält er immerhin für erlaubt¹⁰¹. Für den Titel des interesse aus dem *lucrum cessans* gehört seine Sympathie der Beschränkung auf den Kaufmannsstand als Gläubiger, wie sie sich bei einem Teil der Kanonisten (so vor allem bei Panormitanus) findet¹⁰². Keinesfalls will er die zwei Titel zur ethischen Generalklausel für das interesse, das heißt also das Zinsnehmen überhaupt, werden lassen. Und wenn er auch die üblich gewordene *stipulatio* in den Verträgen für ein interesse aus *damnum emergens* und sogar aus *lucrum cessans* für erlaubt erklärt – schon deshalb, weil das römische Recht dem Gläubiger nur im Fall einer ausdrücklichen Abmachung ein klagbares Recht auf interesse gibt –, so verlangt er für jeden einzelnen Fall eine *ratio probabilis* und schiebt dem Kläger die Beweislast zu¹⁰³; es muß sich um wirklichen und nicht nur um möglichen Schaden bzw. Gewinnentgang handeln. Die gewerbsmäßigen Geldleiher können keinesfalls für ihr Geschäft, das heißt ihre Zinsen, die *interesse-tituli* als Rechtfertigung in Anspruch nehmen, denn sie tragen noch nicht einmal ein Risiko¹⁰⁴. Zur Erleichterung der Entscheidung, ob die Inanspruchnahme von interesse aus Darlehensverträgen, ausdrücklich stipuliert oder auch rein als Forderung der *aequalitas*, möglich sei, greift Melanchthon schließlich in *De contractibus* zum Hilfsmittel der Unterscheidung von *mutuatio officiosa* und *non officiosa*. Zur *mutuatio officiosa* gehören pflichtmäßige Darlehen an des Darlehens Bedürftige. Erleidet dabei der Geldgeber ein „*insigne damnum*“ oder läuft er eine „*iactura insignis*“, so hat er Anspruch auf interesse, denn der Darlehensnehmer darf trotz seiner Bedürftigkeit dem Darlehensgeber nicht die Hinnahme eines „*insigne damnum*“ zumuten, weil dies genauso gegen die *aequalitas* verstieße wie das Zinsnehmen. Der Pflicht zum Darlehensgeben steht gegenüber die Pflicht, nicht unnützerweise und über Gebühr Darlehen in Anspruch zu nehmen¹⁰⁵. Ein

101. „Concludo igitur, quod liceat stipulari, quanti interest damni emergentis tiam ante moram“ (CR 16, S. 140).

102. „Sed in hoc secundo casu tantum personis negotiantibus hoc concedunt. Id non est absurdum, quia impedire cursum negotiationis, etiam est dare efficacem causam damni“ (CR 16, S. 256). Oder auch präziser formuliert a. a. O., S. 505: „Nam iis, quibus facultates sunt non in fundis, sed in negotiatione, insigne detrimentum est calculatum et simile damno emergenti.“

103. „ostendat actor vera et non simulata damna, quae propter hanc mutuacionem acciderint“ (a. a. O., S. 256).

104. „foenerator enim recipit sortem et supra sortem usuram, pro quo nihil dedit. idem facilius est pecuniam sic mutuo dare, quam conferre in emptionem et accedit lucrum et certum lucrum“ (a. a. O., S. 141). „Non enim patrocinator iis, qui lucri captatione exercent mutuacionem velut artem“ (a. a. O., S. 506). Melanchthon behandelt unter dem gleichen Titel „An ratione eius quod interest, peti aliquid possit in mutuo supra sortem?“ die Frage der Zinstitel, CR 16, S. 137–141, 255–257 und 504–506.

105. Unter Zitierung von 2. Kor. 8, 13 (ita dandum esse, non ut tibi sit afflictio, sed ut eis otium) – was auch übrigens die Norm und Grenze für das Almosengeben

solches Darlehen nennt Melanchthon die „civilis mutuatio, seu, ut ita dicam, oeconomica, non καπηλευτική“ und bezeichnet sie als necessaria vitae communi¹⁰⁶. Die unter die mutuatio officiosa fallenden Verträge sind nicht der usura und des Verstoßes gegen die aequalitas verdächtig. Bei der mutuatio non officiosa besteht weder für die Darleiher eine Pflicht noch für die Leihenehmer eine ausgesprochene Notlage oder Bedürftigkeit. Aber es handelt sich dabei trotzdem nicht um richtige gewerbsmäßige Kreditgeschäfte. Und für sie gilt unbedenklich die „ratio eius quod interest“, freilich im Rahmen der aequalitas¹⁰⁷. Als sozusagen typisches Beispiel für die mutuatio non officiosa nennt Melanchthon die Fürstenanleihen, für die interesse sehr wohl angebracht ist zur Sicherung der Privatvermögen der Untertanen¹⁰⁸. Hier hat Melanchthon wohl zwangsanleiheartige Darlehen bei größeren Personenkreisen und Anleihen der Fürsten bei Kaufleuten, Hofleuten und vermögenden Bürgern in den landesherrlichen Städten im Auge, die vielfach unter Verpfändung von Teilen des Kammergutes oder aber unter Bindung bestimmter Einnahmen aus dem Kammergut bzw. von durch die Stände bewilligten Steuern für die Verzinsung aufgebracht werden¹⁰⁹.

Die non officiosa, das heißt die liberalis mutuatio, ist aber keinesfalls zu verwechseln mit der gewerbsmäßigen Geldleihe, sondern Melanchthon setzt sie eben ihr gegenüber aufs schärfste ab: „Non enim patrocinator iis, qui lucri captatione exercent mutuacionem velut artem¹¹⁰.“ Und sie ist der expresse Gegensatz zur mutuatio officiosa. Der wirtschaftlichen Wirklichkeit näher bringt diese begriffliche Hilfskonstruktion übrigens Melanchthon keineswegs; denn bei der Dichte der Kreditbeziehungen und ihrer Vielfalt in der ersten Hälfte des 16. Jahrhu-

darstellt – hebt Melanchthon hervor: „Et in hac mutuacione officiosa, etiam hoc in petent officiosum est, ne velit alterum insigni damno affici“ (CR 16, S. 506).

106. A. a. O. Melanchthon ist hier offenkundig inspiriert von Aristoteles' Politik 1, 3, 16.

107. „Alia est mutuatio non officiosa, ubi nec petens habet officii rationem, nisi supra facultates oneret alium, nec dans mutuo, movetur officio, ut studio iuvandi de mutuo, sed sentit se supra facultates onerari, et collaturus erat pecuniam in usus oeconomicos ... Hic vere locum habet ratio eius, quod interest, si sit moderatum, et probabilis ratione quaeratur aequalitas“ (a. a. O.).

108. „quae petitur, ut, cum reges a civibus mutuo sumunt, etiam sine publicis necessitate, tantos acervos, ut patrimonialia tueri non possent, si nihil nomine eius, quod interest, redderetur“ (a. a. O.).

109. An solche Anleihen bei einzelnen oder kleinen Personenkreisen unter leichterem oder schwererem moralischem Zwang, welche ein Interesse rechtfertigen, denkt Melanchthon auch in Ethicae doctrinae elementa CR 16, S. 257, bei dem Beispiel: „Ubi si petat aliquis dominus a mediocri patrefamilias mutuo 400 aureos, et hic non facile possit recusare, quominus illi gratificetur, et tamen ipsi damna quaedam accidan, quia postea suis creditoribus solvere non potest. Hic iustissimum est, huic patrefamilias fieri compensationem.“

110. A. a. O., S. 506.

erts, bei der sich steigenden Nachfrage nach Kredit und beim Angebot von fixen und fixen bzw. gleichbleibenden Ertrag suchendem Geldvermögen wird die begriffliche Unterscheidung pflichtmäßiger und liberaler Darlehen ziemlich flüchtig und ebenso der Gegensatz zwischen gewerbsmäßiger Geldleihe und nebenberuflichem Darlehen von Fall zu Fall. Der Unterscheidung von *mutuatio officiosa* oder *oeconomica* – das heißt hauswirtschaftlicher – *mutuatio* und *mutuatio officiosa* liegt die Motivation des Leihegebers zugrunde und nicht die Zwecksetzung des Leihnehmers für die Verwendung der Darlehen; es geht nicht um eine Unterscheidung zwischen Konsumtiv- und Produktivkredit, denn für die *mutuatio oeconomica* kann es sich um reinen Konsumtiv-, aber auch um Produktivkredit handeln, da ja Erwerbs- bzw. Produktionswirtschaft und Haushalt in dieser Epoche noch nicht so scharf geschieden sind. Die gewerbsmäßige Geldleihe steht für Melanchthon grundsätzlich unter dem Verdacht des Zinswuchers; denn das Darlehengeben geschieht hier um des Gewinnes willen und ist dann notwendig ein *ultra-sortem*-Nehmen, sei es in der Form der *usura*, sei es in der des simulierten Interesse. Der Begriff und Tatbestand des Zinswuchers scheint also bei Melanchthon begrenzt auf das Darlehen in Geldform bzw. in Form der *res consumptibilis*. Und er ist Inanspruchnahme von Leistung ohne Gegenleistung, ganz eindeutig und sicher im Fall des *usura*-Nehmens, weniger sicher im Fall des Interesse-Nehmens, wenn die Gegenleistung in einem möglichen, aber doch oft nur fiktiven Schaden oder Risiko besteht. Aber auch für den Fall des Zinsnehmens aus Darlehen in der Form der Interesse-Zinsen unterliegen diese der Norm der strengen *aequalitas*, das heißt, sie können nicht pauschal fixiert werden in Form einer jährlichen Quote des Darlehensbetrages.

Weder um *usura* noch um Interesse handelt es sich für Melanchthon beim Pachtvertrag für Kredit- bzw. Geldhingabe bei all den Kreditgeschäften bzw. -verträgen, die eben nicht die Rechtsform des Darlehens haben. Dazu gehören vor allem die Rentkauf-Verträge, deren Haupttypen er untersucht. Es handelt sich um drei Vertragsformen: 1. den Kauf von rententragenden Grundstücken mit dem Vorbehalt des Rückkaufs für den Verkäufer („*quando emitur certus fundus cum pacto de revendendo*“), 2. den Kauf einer dinglich radizierten Rente mit dem Vorbehalt des Rückkaufs von Seiten des Rentenverkäufers („*quando emitur certus redditus in fundo certo cum pacto de revendendo*“), 3. den Kauf einer Rente aus dem Gesamtvermögen des Rentverkäufers, der eine natürliche oder juristische Person sein kann, mit dem Vorbehalt des Rückkaufs, das heißt einer sogenannten abstrakten Rente („*cum redditus non constituitur in fundo certo, sed in toto cumulo bonorum alicuius, ut cum emuntur redditus constituti in rebus bonis rei publicae*“)¹¹¹.

Die beiden ersten Vertragstypen des Kaufs von rententragenden Grundstücken

111. Melanchthon behandelt die entsprechenden Verträge CR 16, S. 130–137; 20–255; 499–504 und 582–588.

bzw. von dinglich radizierten Renten sind keinesfalls wucherisch, argumentiert Melanchthon, da ja ein Kauf vorliegt und eben kein Darlehen; die Rente ist kein Zins, sondern Ertrag des gekauften Grundstücks, und auch wenn die Rentenbezüge mit der Zeit die Summe des Preises übersteigen, so stellt das keinen Verstoß gegen die *aequalitas* dar, ebensowenig wie der Rückkauf des Grundstücks durch den Verkäufer zum ursprünglichen Preis. Dabei übersieht er, daß im zweiten Fall das Kaufobjekt die Rentenbezugs-Berechtigung ist und das Objekt ihrer dinglichen Sicherung, das Grundstück, deshalb noch nicht in das Eigentum des Käufers übergeht, und also sein Argument nur für den ersten Fall gelten kann¹¹². Er stellt in seiner Argumentation nur auf landwirtschaftlich genutzte Grundstücke ab und nicht auf städtische (Hofstätten und Häuser). Fraglich ist an den beiden Vertragsformen nach Melanchthon nur, ob nicht der Rückkaufsvorbehalt den Charakter des Kaufes aufhebt oder verhindert, daß der Käufer zum Eigentümer des *fundus* wird. Gerade dieser Vorbehalt dient zur Begründung der These, daß es sich nur um einen Scheinkauf, in Wirklichkeit aber um ein zinsliches Darlehen handle. Melanchthon räumt dieser These gegenüber die Mißbrauchsmöglichkeit der beiden Verträge ein, verweist aber auf ihre rechtliche Zulässigkeit, welche sie auch dem Christen ohne weiteres erlaubt mache, und argumentiert dann rein juristisch: der Wiederkaufsvorbehalt hebe den Kauf nicht auf, vielmehr bestehe die *natura domini* weiter, und der Käufer werde wirklicher Eigentümer, wenn er auch sein Verfügungsrecht, was den Weiterverkauf angehe, zugunsten des Verkäufers beschränke; vor allem aber habe er nicht wie im Fall des Pfandes oder des Darlehens das Recht zur Rückforderung des Geldes, und außerdem habe der Käufer, das heißt der Rentengläubiger, im Fall des Untergangs des *fundus* keinen Anspruch mehr¹¹³. Desgleichen liege beim Kauf der dinglich radizierten Rente ein eindeutiger Kauf vor: das „*ius recipiendi certos redditus, quod fundatum est in certo fundo*“, sei die Ware bei diesem Kaufvertrag¹¹⁴, an dem der Rückkaufsvorbehalt nichts ändere¹¹⁵. Melanchthon verweist auch auf die große Verbreitung der beiden Vertragstypen für den Rentkauf¹¹⁶. Größere Schwierigkeiten bereitet ihm die „Rechtfertigung“ der dritten Vertragsform, des sogenannten abstrakten Rentkaufs. Nicht nur findet er in

112. „Non est usura, cum fructus agri, quem usitato emi pretio, superant pretii summam propter diuturnitatem usus. Nec usura est, si emptum agrum iterum vendam illi ipsi, a quo emi“ (a. a. O., S. 132); und das Grundargument, das sich auf die Rechtsform stützt: „Nam usura (hier gleichbedeutend mit Zins!) accidit mutuo, non accidit emptioni“ (a. a. O.).

113. „Fundus emptus perit emptori“ (a. a. O., S. 134).

114. A. a. O., S. 134.

115. „Ut etiam licet emi servitutem ... sic licet emi ius recipiendi certos redditus, sed ita, si sit constitutum ius in fundo certo.“

116. „Hae formae sunt valde usatae privatis hominibus et totis civitatibus et collegiis“ (a. a. O., S. 499).

diesem Fall bei den Rechtsgelehrten ein großes Zögern, ihn als Kauf zu qualifizieren, sondern er gibt zu, daß in diesem Vertrag auf den ersten Blick wesentliche Elemente etwas dunkel erscheinen¹¹⁷. Aber bei näherer Prüfung fänden sich im Vertrag die drei Wesensmerkmale des Kaufes: *merx*, *pretium* und *consensus*. Die *merx* ist das „*ius percipiendi redditus*“, und diese *redditus* sind radiziert auf ein *corpus*, nämlich das *corpus* der „*omnia bona fructificantia*“. Denn die *universa bona* einer juristischen oder natürlichen Person können sich doch sehr wohl verhalten „*tamquam certum corpus*“¹¹⁸. Melanchthon hat als Verkäufer in dieser Vertragsform in erster Linie Städte und Korporationen im Auge und hält die Möglichkeit der Konstituierung und des Verkaufs neuer Renten aus diesem *corpus* sehr wohl für möglich¹¹⁹. Und wie beim Kauf haben die Käufer zu keiner Zeit das „*jus repetendi pretii*“.

Eine besondere *Crux* für die Rechtfertigung des Vertrages bildet die Frage der Verpflichtung des Rentenschuldners zur Weiterzahlung der Rente trotz erheblicher Verluste am Vermögen. Die Gegner der Zulässigkeit des Verkaufs abstrakter Renten benützen dies unter anderem als wichtiges Argument für ihre These, es handle sich bei diesem Kauf nicht um einen Rentkauf, sondern um einen verkappten Darlehensvertrag. Daß mit dem Untergang des *fundus* die Rentenzahlungsverpflichtung ohne Entschädigung des Rentengläubigers erlösche, war auch von Melanchthon für die beiden ersten Vertragsformen als Kriterium für das Vorliegen eines echten und damit erlaubten Kaufvertrages hervorgehoben worden, vor allem auch als Beweis für die gleiche Verteilung des Risikos, daß nicht nur auf dem Rentenschuldner das Risiko laste. Er findet sich aber in diesem Fall mit der Fortdauer der Zahlungsverpflichtung des Rentenschuldners ab und sieht der *aequalitas*-Forderung Genüge getan, wenn die Rente etwas herabgesetzt wird¹²⁰, und er verweist auf das Beispiel der Stadt Erfurt, wo der Rat bei Gelegenheit großer Einkünfte- und Vermögensverluste der Stadt in Einzelabmachungen mit den Rentgläubigern der Stadt – allerdings nur mit den zur Verhandlung Bereiten – die Rentenlast der Stadt erleichtert habe¹²¹. Dagegen macht Melanchthon das Vorliegen einer Generalhypothek auf den *totus cumulus*

117. „*De hac forma disputant eruditi timidius, an sit vera et iusta emptio*“ (a. a. O., S. 500) und „*Porro an hic contractus sit emptio, aliquando obscurior disputatio est ... Nec alia difficultas in hac forma est, nisi quod aliquanto obscurius est, quod dicitur universa bona habere rationem corporis, quam quod supra dicebatur certum fundum, in quo certi redditus emuntur, habere rationem corporis*“ (a. a. O., S. 134 f.).

118. „*modo ut onerentur pro proportionione, et qui accipit redditum, sustineat periculum pro proportionione*“ (a. a. O., S. 135).

119. „*Possunt igitur et novi redditus constitui et vendi, si tanti sit corpus fructificans, ut sustinere nova onera possit*“ (a. a. O., S. 135).

120. „*si bona illa sint insigni damno affecta, debet servari aequalitas, ut vicissim pro proportionione aliquid remittat emptor*“ (a. a. O., S. 136).

121. „*Ac nostra memoria senatus Erphordiensis, cum magno detrimento civitas*

bonorum alicuius, das heißt die Verpfändung und also eben nicht der Kauf, keine Schwierigkeiten für die Qualifizierung des Vertrages als Kauf. Er gibt aber immerhin zu, daß diese dritte Vertragsform mißbraucht werden kann in der Richtung des Scheinkaufs als Tarnung für Darlehensverträge¹²².

Die drei von Melanchthon behandelten Rentkauf-Verträge sind in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts in der Tat die vorherrschende Form des Realkredits von Privaten und öffentlicher Hand. Der Kapitalbedürftige beschafft sich das notwendige Kapital bzw. den notwendigen Kredit, indem er dem Kapital- bzw. Kreditgeber aus seinem Immobilien- bzw. Quasi-Immobilien-Besitz eine Rente verkauft unter Vorbehalt des Rückkaufs von Teilen und der ganzen Rente um den Kaufpreis der Rente. Der Kaufpreis der Rente ist das Kapital, die Rente der Zins für das Kapital – das Kapital als Preis ausgedrückt also das Vielfache des Rentenbetrages. Der Schuldner kann das Kapital zurückzahlen, wenn es ihm beliebt, der Gläubiger kann die Rückzahlung nicht fordern, aber er hat die Möglichkeit, seinen Rentenanspruch weiter zu verkaufen, denn die Renten sind, ohne daß eine Zustimmung des Rentschuldners nötig wäre, übertragbar. Im Fall des Verzuges der Rentenzahlung fällt das Objekt, auf das die Rente bestellt ist, an den Rentengläubiger, dessen Kapital durch das Rentenobjekt gesichert ist. Bei Untergang des fundus verliert er allerdings den Anspruch auf Rückzahlung seines Kapitals, wenigstens für die beiden ersten von Melanchthon aufgeführten Vertragsformen, bei denen auch Rentenzahlung und Kapital entweder in der Form der direkten Eigentumsübertragung – meist bei gleichzeitiger Rückübertragung an den Verkäufer in der Form der Leihe – oder der Besitzeinweisung im Fall der Zahlungsver säumnis gesichert sind. Für die dritte Vertragsform, die der abstrakten Rente, fehlt die Sicherung von Kapital und Rente, wie sie die beiden ersten Formen geben, aber dem steht gegenüber der Anspruch auf die Weiterzahlung der Rente auch im Fall erheblicher Vermögensverluste bzw. bedeutender Einnahmenminderung des Rentschuldners. Die abstrakte Rente in der Form der Leibrente und in der Form der Ewigrente mit Rückkaufsklausel verbreitete sich mit der langsamen Konsolidierung des Kredites der Kommunen; sie war fundiert auf wiederkehrende städtische Einnahmen aus städtischem Grundbesitz oder aus städtischem Steueraufkommen (Akzisen und Konsumabgaben, Torzöllen), und sie war gesichert durch das Gesamtvermögen der Städte, überwand also die schwerfälligen und älteren Formen des Rentkaufes in Gestalt des Verkaufes rententragender Grundstücke oder der Renten aus ganz bestimmten Teilen städtischen Immobiliärbesitzes. Sie läßt aber auch besonders deutlich erkennen, daß ihr wirtschaftlicher Sinn das Kreditgeschäft ist und nicht

affected fuisse, diminuit multorum redditus, ita ut cum volentibus pacisceretur“ (a. a. O., S. 587).

122. „Quod autem et tertia forma contractus, quam recitavi, sit vera emptio, si non depravetur, ostendunt hae rationes“ (a. a. O., S. 584).

etwa der Kaufvertrag. Melancthon glaubt auch die abstrakte Rente gedeckt und offiziell kirchlich gebilligt, nämlich in der Konstitution Martins V. von 1425 Juli 2¹²³. Indes nicht zu Recht, denn diese auf Grund der Entscheidung einer Kardinalskommission formulierte Konstitution beschreibt die Rentenkontrakte, die als nicht wucherisch und erlaubt erklärt werden, näher, sieht aber nur konkrete Einzelobjekte als Rentengrundlage vor und billigt die Rückkaufsklausel¹²⁴. Die Konstitution ist die Antwort auf die Bitte um Entscheidung von seiten des Klerus und der Gläubigen aus allen Ständen von Stadt und Bistum Breslau an den Papst, ob Rentkauf erlaubt und entsprechend die Rentenschuldner zur Zahlung verpflichtet seien¹²⁵. Auch die materielle Wiederholung der Entscheidung Martins V. durch Calixts III. Konstitution von 1455 Mai 6 bleibt in ihrer Beschreibung der Verträge beim Verkauf der Renten aus konkreten und näher bezeichneten Objekten und hebt darüber hinaus besonders das Erlöschen der Zahlungsverpflichtung nach Untergang des Objektes als wesentlich hervor¹²⁶.

123. „Et edita est constitutio, post electionem Martini quinti, in qua emptiones restituae iuxta hanc formam, de qua diximus, cum pacto de revendendo confirmantur ex expresse dicitur, re inter eruditos disputata, iudicatum esse eos contractus esse legitimas emptiones, non simulatas, et praecipitur, ne defraudentur emptores“ (a. a. O., S. 588). Vorher verweist er auf die Erörterung der Frage der Erlaubtheit des Rentkaufs auf dem Konstanzer Konzil im Gefolge der Hussitischen Angriffe auf weltlichen Besitz von Priestern (a. a. O.): „Quare vociferabantur pensiones illas usurarias esse. Hoc praetextu conabantur deponere onera.“

124. Extr. com. III, 5, 1. „super bonis suis, dominiis, oppidis, terris, agris, praediis, domibus et haereditatibus vendere consuevit et vendidit annuos census ... Bonis in ipso contractu tunc expressis per ipsius annui census exsolutione in perpetuum obligatis.“

125. Es handelt sich hier bei dieser Bewegung der Verweigerung der Rentenzahlung um eine Auswirkung der Hussitischen Verpönung, wie sie ja bereits das Konstanzer Konzil beschäftigt hatte, auf dem eine 14köpfige Kommission die Frage des Rentkaufs durch geistliche Korporationen geprüft und als erlaubt erklärt hatte, was zu einem entsprechenden Konzilsdekret führt (das Gutachten der Kommission, der Pierre d'Ailli, Cardinalis Cameracensis, lumen theologiae, und Johannes Gerson angehörten, Acta Conc. Constanc. IV, 709 f.). Auch im Falle des Breslauer Bistums, dessen Sprengel ja in die von der Hussitischen Bewegung erfaßten Gebiete reichte, sind die Rentengläubiger überwiegend Geistliche. Wie wichtig der Rentkauf als kirchliche Vermögensanlage um diese Zeit bereits war, zeigt die Angabe in der Petitio, daß mehr als 2 000 Benefizien von der Dignität bis zur kleinen Altarpfünde so fundiert seien.

126. Extr. com III, 5, 2. „illa ex domibus, terris, agris, praediis, possessionibus et haereditatibus praedictis, qui in huiusmodi contractibus expressa fuerunt, praedictorum solutionem reddituum et censuum efficaciter obligantes, in illorum venditum favorem hoc adjecto, quod ipsi pro rata, qua huiusmodi per eos receptam dictis ementibus restituerent in toto vel in parte pecuniam, a solutione reddituum seu censuum huiusmodi restitutam pecuniam contingentium liberi forent penitus et immunes, sed iidem ementes, etiamsi bona, domus, terrae, agri, possessiones haereditates huiusmodi processu temporis ad omnimodae destruc-

Melanchthon scheint die Konstitution nicht gekannt zu haben. Und auch die Berufung auf Martins V. Bulle gründet wohl nicht in direkter Kenntnis, sondern in ihrer Verarbeitung in einem größeren Traktat ebenso wie seine Kenntnisse der entsprechenden *opiniones* der kanonistischen Autoritäten wie Hostiensis und Panormitanus und Innozenz IV. Es liegt nahe, Melanchthons Kenntnis von Konrad Summenharts Trakt „*De contractibus licitis atque illicitis*“ (Erstdruck Hagenau 1500) anzunehmen, wie auch bei Johannes Ecks Vertrags- und Zins-traktaten, welche allerdings nicht gedruckt wurden und damit Melanchthon sicher nicht bekannt waren, während er Summenhart immerhin schon in seiner Tübinger Zeit kennengelernt haben kann.

Der dritten, aber, wie Melanchthon selbst immer wieder betont, sehr verbreiteten Vertragsform gegenüber behält er eigentlich durchgehend, trotz seiner Bemühungen um den Aufweis ihrer Zulässigkeit, sozusagen ein schlechtes Gewissen, nicht zum wenigsten wegen der Frage der Fortzahlung der Rente trotz eventueller schwerer Vermögenseinbußen des Rentenschuldners¹²⁷.

Die Kontraktform des Ewighrentenkaufs behandelt er überhaupt nicht; offenkundig, weil er in ihr keine Möglichkeit wucherischen Mißbrauchs sah, und außerdem steht sie als ursprüngliche und älteste Form des Rentkaufs in der Verbreitung an letzter Stelle. Erstaunlich aber bleibt, daß bei der doch recht eingehenden Untersuchung der Rentkäufe zwei Probleme nicht erscheinen: das eine und im Grund doch kapitale des Preises, der für die Rente angelegt wird – und der bewegt sich vom 15. zum 16. Jahrhundert sehr nach oben, vom zwanzigfachen zum zehn- bis zwölffachen Betrag der Rente, also in beträchtlichem Anstieg des Zinsfußes – und für den die Frage nach der *aequalitas* doch auch zu stellen wäre; das andere das des Weiterverkaufes von Renten durch den ursprünglichen Rentkäufer¹²⁸. Und doch macht gerade die Möglichkeit des Weiter-

tionis sive desolationis reducerentur opprobrium, pecuniam ipsam etiam agendo repetere non valerent.“ Der Anlaß wiederum eine Bewegung in mitteldeutschen bzw. sächsischen Bistümern, unter dem Vorwand der Ungültigkeit wucherischer Verträge sich der Rentenzahlungs-Verpflichtung zu entziehen.

127. „sed illi qui mitius iudicarunt, cum tam vulgaris contractus sit, noluerunt hanc formam in universum condemnare, sicut Gerson inquit: non facile contractum, in quo mediocris aequalitas conspicitur pronuntiandum esse usuram“ (a. a. O., S. 501), und weil oft für den Fall der wesentlichen Vermögenseinbuße keine Rücksicht vorgesehen ist: „et hinc depravatio huius contractus oritur, quia haec circumstantia saepe non observatur“ (a. a. O., S. 503).

128. Im Gutachten der Doctores-Kommission auf dem Konstanzer Konzil hebt der Cardinalis Florentinus, lumen juris – das heißt Francisco Zabarella – sehr wohl auf einen Bemessungs-Maßstab für den Rentenpreis ab: „intelligendo, quod redditus isti communi existimatione non exedant redditum quod haberet, si predia emisset.“ Acta Conc. Constanc. IV, 710 und die oben angeführten Konstitutionen Martins V. und Calixts III. Extr. com III, 5, 1, 2 sprechen von „certum competens pretium ...

verkaufs oder auch der Verpfändung von Renten den Rentkauf zu einer der Hauptformen der Kapitalanlage gegen Zins. Rückkaufsvorbehalt des Rentenverkäufers, das heißt Kreditnehmers, und Verkaufsmöglichkeit für den Rentenkäufer, das heißt Kreditgeber, wandeln ja zusammen den ursprünglichen Rentkauf in der Form der Ewigrente um zum Kreditgeschäft, das heißt zur Kapitalhingabe gegen Zins. Daß Melanchthon die beiden Probleme trotz seiner einläßlichen Behandlung der Verträge nicht sieht und die ökonomischen Inhalte der verschiedenen Vertragstypen nicht voll erkennt, liegt vor allem daran, daß ihm die Unterscheidung von Geld und Kapital völlig fehlt, freilich auch an seiner vorwiegend juristischen und damit mitunter kasuistischen Perspektive. Deshalb kann er auch guten Gewissens von seiner Prüfung der üblichen Verträge auf ihre wucherischen Elemente hin aussagen, sie seien keine Suche nach „cavillationes ad excusationem manifestarum usurarum, ut multi faciunt¹²⁹“, obwohl er sich für seine Beweisführung für den nicht wucherischen Charakter auf das kanonische Recht und die Lehrmeinungen führender mittelalterlicher Kanonisten stützt, entgegen Luthers Ablehnung einer solchen Stützung im „Großen Sermon von dem Wucher“ von 1520¹³⁰ und auch entgegen dessen ursprünglicher fast genereller Verpönung des „Zinsskauffs“ in diesem Traktat¹³¹, besonders aber der von Melanchthon so angelegentlich verteidigten abstrakten Rente des „blind Zinskauf¹³²“. Luther engt die Erlaubtheit des Zinskaufs auf den Fall ein, wo der Darlehensnehmer dringend des Geldes bedarf und der Darlehensgeber es nicht entbehren kann und beide „sich mit des Kauffs wechsel behelffen müssen¹³³“, er verlangt Anpassung der Rente an den wechselnden Ertrag der mit ihr belasteten Grundstücke¹³⁴, eine Haltung, die er dann – wohl unter Melanchthons Einfluß – in „An die Pfarrherrn wider den Wucher zu predigen“ 1540 in eine ziemlich undifferenzierte Toleranz gewandelt hat¹³⁵. Es fehlt auch

secundum temporis qualitatem“. Ebenso unterscheidet Zabarella in dem Gutachten deutlich die Konstituierung der Rente vom Weiterverkauf und erklärt auch diesen für erlaubt: „et tales pensiones constitutas licite potest quis emere“ (a. a. O.).

129. CR 16, S. 497. 130. WA VI, 52.

131. „darumb das yn dem selben eyen hubsch scheyn und gleyssen ist, wie man an sund ander leutt beschweren und an sorg odder muh reych werden musse“ (a. a. O., S. 51).

132. Besonders in den Punkten 6–8. „Darauß aber folget, das der blind zinß kauff, der nit auff bahre benant stuck und stuck eins grunds, sonder in der gemeyn hin auff vil gutter in eym hauff gezogen, gemacht ist, unrecht ist“ (a. a. O., S. 57).

133. A. a. O., S. 58.

134. So in „Von Kaufshandlung und Wucher“ von 1524 (WA XV, 322).

135. „Den keufflichen zinse habe ich hie mit nicht gemynet. Denn was ein rechter redlicher kauff ist, das ist kein wucher, so weis man Gott lob wol was ein kaeufflicher zinse ist, nach den weltlich recht, nemlich das da sol sein ein underpfand und nicht zu viel auff hundert verkaufft werde“ (WA LI, 432).

jeder Hinweis auf die Wechsel- und besonders die Meßwechselverträge, von denen Luther in „Von Kaufshandlung und wucher“ 1524 als einem Prototyp des Wuchers handelt¹³⁶.

Im Gutachten für König Christian III. von Dänemark von 1553 Mai 8 über den eventuellen Erlaß eines königlichen Edikts, das einen über 5 bzw. 6 Prozent gehenden Darlehenszins als Wucher bestraft, gibt Melanchthon sozusagen die Essenz seiner Abhandlungen über Kreditverträge, Wucher und mutuum. Er hält an der Unerlaubtheit des Zinses für mutua, diese aber eng gefaßt, fest. Aber das besondere moraltheologische Problem liegt hier ja in der Frage, „ob ein Potestat recht thut, daß sie ein straff setzt auf grobe, übermäßige Wucher? Ob sie gleich auf geringere Wucher kein straff setzt“, und nicht in der Grundsatzfrage nach der Erlaubtheit von Zinsen für mutua. Das Verbot von Zinsen über einen Höchstsatz hinaus scheine nämlich implizit die Zinsen bis zum Höchstsatz zu approbieren. Melanchthon verweist in diesem Zusammenhang auf ein Edikt Karls V. für seine Erblande, das Zinsen über 12 % als wucherisch verbiete und das 1541 auf dem Reichstag in Regensburg zu scharfen Diskussionen geführt habe, weil es eben den Eindruck hervorrufe, „als bestätigt er den Wucher unter zwölf fl. und stärket ihn“. Trotzdem rät Melanchthon dem König zum Erlaß des Edikts. Das Edikt solle alle Darlehensverträge mit Zinsen von über 5 % für nichtig erklären; im Fall der Klage der Darleiher müßten diese mindestens mit dem Verlust des Kapitals bestraft werden, und es sei jeglicher Verzicht auf die Anwendung des Gesetzes im Wege der privaten Vereinbarung unmöglich zu machen. Es billige keinesfalls das Zinsnehmen aus Darlehen, weil eben die Obrigkeit immer nur grobe Übertretungen durch Strafe ahnden kann und längst nicht alle Sünden. Es ist deshalb Pflicht der Obrigkeit, „ein straff zu setzen auf den groben Wucher, obgleich kleiner Wucher nicht gestraft wird“. Melanchthons Maxime, daß die legitimi contractus dem Christen erlaubt seien, leidet also in diesem Fall eine wesentliche Ausnahme und ebenso seine sonst den Dienern des Evangeliums empfohlene Zurückhaltung in wirtschaftsethischen Fragen, um sie der Obrigkeit zu überlassen: denn das Edikt soll auch „allen Pastoren und Dienern des Evangelii befohlen haben, allen Wucher, groß und klein, mit der Predigt zu straffen“, immerhin mit der Kautel „doch sollen sie bei den Verständigen Bericht empfangen von Unterscheid der Kontrakt“¹³⁷.

Denselben Rat gibt Melanchthon dem Regensburger Stadtrat 1554 November 14 unter Hinweis auf sein Gutachten für König Christian III. Nur kommt dabei wieder die ursprüngliche Haltung Melanchthons stärker zum Ausdruck, daß die Entscheidung weit mehr Sache des Rates, der hier als sachverständig angesprochen wird, sei. Melanchthon fühlt sich selbst zu einer autoritativen Ent-

136. WA XV, 365 f.

137. Vgl. Brief und Gutachten von 1553 Mai 8 in Epp. lb. XII Nr. 5385, CR 8, S. 84–88, bes. S. 85, 86 und 87.

scheidung unfähig: „Bin auch viel zu gering dazu, daß ich solch weitläufige Sachen allein schließen will“, und „nun können E. E. selbst bedenken, als die verständigen, daß solche Sachen zu richten nicht eins jeden Pastoris verstand ist. Es würden auch die Pastores unter sich selbst bald uneinig werden¹³⁸.“

Dagegen richtet Melanchthon seine Aufmerksamkeit intensiver auf den Gesellschaftsvertrag, nicht zum wenigsten deshalb, weil er die äußere Form für ein Darlehen abgeben kann, das heißt, ein Darlehen als Beteiligung bzw. Gesellschaftsverhältnis tarnen kann, und zwar so, daß der Kapitalgeber sich selbst für den Verlustfall seinen vollen Kapitalanteil ohne jede Beteiligung an dem Verlust sichert. Er hält die Frage, ob ein Gesellschaftsvertrag der *aequalitas*-Norm entspreche, so wie sie für alle Verträge gilt, für am klarsten einsichtig und entscheidbar in der Gesellschaftsform, in der der eine das Kapital, der andere die Arbeit einbringt, und wo der Kapitalgeber über sein Kapital hinaus einen Gewinnanteil verlangt¹³⁹. Der Gesellschaftsvertrag entspricht der Gerechtigkeitsnorm selbst für den Fall, daß der Kapitalgeber sich den größeren Gewinnanteil gegenüber dem arbeitenden Gesellschafter sichert. Aber er muß im Verlustfall doch auch am Verlust partizipieren¹⁴⁰, so wie auch der arbeitende Gesellschafter vor jeder Gewinnausteilung an den Kapitalgeber für Arbeit und Erfüllung seiner *fides* und *industria* entsprechend zu entschädigen ist¹⁴¹. Ganz evident aber wird die *aequalitas* verletzt in einem Gesellschaftsvertrag, der das volle Risiko für den Verlust – mit der Pflicht, dem Kapitalgesellschaftler seinen Anteil trotz Totalverlustes des Gesellschaftsvermögens zurückzuzahlen – dem arbeitenden Gesellschafter überbürdet. Melanchthon sagt, dieser Vertrag sei höchst verbreitet, aber er sieht in ihm keine Gesellschaft mehr, sondern einen Darlehensvertrag¹⁴².

138. Vgl. Brief von 1554 November 14 an den Rat von Regensburg, a. a. O., S. 369–372, bes. S. 370/71.

139. „An sit licitus contractus societatis, cum alter pecuniam, alter operam confert, et is, qui pecuniam confert, postulat lucri partem salvo capitali?“ (CR 16, S. 141 f.; 258 f.).

140. „Sin autem praestitit ille diligentiam et fidem, quantam debuit, et tamen nihil lucratus est, aut etiam damno affectus est, in hoc casu damna aequaliter sustinere debent, nec tantum plecti is, qui collocavit operas“ (a. a. O., S. 258).

141. „non vitiatur hic contractus, etiamsi alter maiorem lucri partem paciscatur. Sed haec intelligenda sunt de lucro, si deductis damnis reliquum sit lucrum, ut si is, qui collocat operas, industriam et fidem adhibuit, quantam debuit, si postea reliquum est lucrum, licet alteri iuxta proportionem, maiorem lucri partem salvo capitali accipere“ (a. a. O., S. 258).

142. „Videtur autem re ipsa mutuatio esse, non societas, ubi haec pactio est, ut sit salvum capitale, Nam ad naturam societatis pertinet damnorum exaequatio, et talem societatem, in qua alter nihil periculi vult sustinere, clare improbat lex in Digestis pro socio (D 17, 2, 29), ubi Cassius inquit, leoninam societatem esse, ubi alter tantum lucrum, alter damna sentit“ (a. a. O., S. 258).

Die unabdingbare aequalitas-Norm für alle Vergesellschaftungen dieser Art, ob Gelegenheits- oder Dauergesellschaft, ist für Melanchthon die gleichartige Verteilung des Risikos und eine der Art des Einsatzes entsprechende Beteiligung am Gewinn. Es ist aus den Erörterungen Melanchthons nicht zu erkennen, ob mit solchen Verträgen leoninischer Art Depositengeschäfte gemeint sind oder stille Beteiligung mit Beschränkung der Haftung, oder ob es sich hier etwa um einen Reflex der durch Johannes Eck stark belebten Diskussion um den *Contractus trinus* handelt, die komplexe Form, in die verzinsliche Depositen gekleidet wurden. Ohne auf ihre rechtliche Form einzugehen, führt Luther in „Kaufshandlung“ die Depositen in den Gesellschaften als Beispiel an für „eyn rechter Wucher“¹⁴³.

Was ergibt die Untersuchung von Melanchthons Diskussion der das Kreditgeschäft berührenden Verträge für seine Stellung zum Zinsproblem im ganzen? Melanchthon fehlt die Einsicht darin, daß es sich bei Zins für Geld-darlehen bzw. Darlehen von *res consumptibiles*, bei Rentenzinsen aus weiter-verkäuflichen und vom Rentenschuldner ablösbaren Rentkäufen und bei Zinsen für Fürstenanleihen wirtschaftlich immer um das gleiche handelt, daß im Sinne seiner aus der moraltheologischen Lehrtradition des Mittelalters übernommenen Wuchervorstellung überall das gleiche „*ultra sortem accipere*“ vorliegt, ob es sich nun um die spezifische Rechtsform des Darlehens oder die Rechtsformen des irgendwie gearteten Kaufes handelt. Im Grunde aber ermöglicht ihm gerade dieser ganz enge und formalistische Wucher-Zins-Begriff – die *usura* als Inbegriff der Aufhebung der *aequalitas*, den Zins aus Gelddarlehen mit Rückzahlungsfrist an einen Bedürftigen – auf der anderen Seite eine duldsame und aufgeschlossene Bewertung der nicht in diese strenge Darlehensform gekleideten Kreditgeschäfte. Denn an diesem engen und starren Zins- bzw. Wucher-Begriff und den ihm entsprechenden Vertrags-Tatbeständen werden die übrigen die Kreditbeziehungen gestaltenden Verträge gemessen, und wenn ihre Analyse durch Melanchthon weder in den Begriffsmerkmalen noch in den Tatbeständen eine Kongruenz mit ihnen ergibt, so bedeutet dies, daß sie als erlaubt gelten. Für sie kann als Norm der Beurteilung und zugleich der Gestaltung jene von Melanchthon aus Gerson übernommene *Maxime* dienen: „*Non facile contractum, in quo mediocris aequalitas conspicitur, pronuntiandum esse usurarium*“¹⁴⁴.

Das Zinsverbot im traditionellen Sinn, begründet mit den traditionellen naturrechtlichen und theologischen argumenta, wird in seiner Geltung durch Melanchthon auf die eigentliche „*mutuatio officiosa*“ reduziert, auf die Darlehenshingabe an den für seine Hauswirtschaft des Kredits dringend bedürftigen *Pater-familias*; sie erwächst aus der Notsituation: der Darlehensgeber ist nach Analogie des *Almosens* im Rahmen seiner wirtschaftlichen Kräfte zum Darlehen verpflichtet, der Leihenehmer darf umgekehrt – wie der Almosen Erbittende –

143. WA XV, 310.

144. CR 16, S. 501.

nicht ohne vitale Not Darlehen erbitten. Die *aequalitas* verpflichtet den Leihnehmer auch ohne vertragliche Abmachung zum Ersatz der eventuellen Schäden des Darlehensgebers, aber die *damna* müssen effektiv eintreten, und „interesse“ beim pflichtmäßigen Darlehen ist keineswegs Entgelt, sondern Ersatz. Die Gewährung von Interesse bei der *mutuatio non officiosa*, die mehr auf der Erwartung des Eintretens von *damna* im Sinn des *lucrum cessans* und *damnum emergens* beruhen und die sich in der periodischen Zahlung von Bruchteilen der Darlehenssumme bis zur Rückzahlung ausdrücken, stellen dagegen bereits den Übergang zum Entgelt für die Kapitalhingabe dar, also zum Zins. Die Höhe dieses Entgelts unterliegt der Norm der *aequalitas*, aber Melanchthon macht eigentlich keinen Versuch, sie konkret zu fixieren nach Art des sogenannten Fünf-Prozent-Streites der ersten Jahrzehnte des 16. Jahrhunderts, es sei denn, man sähe in dem Gutachten für Christian III. von Dänemark einen solchen Versuch. Im ganzen aber ist doch für einen beträchtlichen Teil der Kreditgeschäfte zum Zinsnehmen ja gesagt. Und mit der Billigung der Hauptformen des Rentkaufs, vor allem der Approbierung der abstrakten Rente, gibt Melanchthon für einen weiten Kreis von Kreditbeziehungen, und zwar von langfristigen, ein ebensolches Ja zum Zins. Die große Verbreitung der Kreditverträge und ihre Zulassung durch das geltende Recht sind für ihn gewichtige Motive für ihre Billigung, und darin liegt – Melanchthon sieht ja die wirtschaftliche Aktivität und das Wirtschaftsleben im ganzen immer im Rahmen der allgemeinen Rechtsordnung und ihrer Institutionen – eine Anerkennung der ökonomischen Notwendigkeit des Zinses, das heißt des Entgeltes für Kapitalhingabe. Indes entläßt damit „interesse“ und Rente als Hapterscheinungsformen des Zinses nicht aus der Bindung an die sozial- und wirtschaftsethische Grundnorm.

Auch für die Gestaltung der Kreditverträge gilt die Forderung der *aequalitas*: Leistung und Gegenleistung müssen in einer sachgerechten Proportion stehen, eine *exaequatio* darstellen, sowohl für die Verteilung der Risiken wie für die Bemessung der Interesse- bzw. Rentenhöhe. Die letzte und umfassendste Tönung gewinnt Melanchthons Stellung zu Geld, Kapital und Zins bei allem Bemühen um eine einheitliche ethische und theologische Begründung durch seine Neigung zur Loyalität und zum „Gouvernementalismus“: in Sachen von Zins und Kreditverträgen ist das erlaubt, was die Obrigkeit approbiert. *Non igitur exercebit Christianus usuras. Utatur autem aliis contractibus legitimis, quos probat magistratus. Multi hoc tempore miras tragoedias agunt ex contractibus, qui nostris temporibus in usu sunt. Nos meminisse convenit, quod iudicium de contractibus non pertinet ad privatos homines aut doctores Evangelium. Tota res ad magistratus reicienda est*¹⁴⁵.“

145. A. a. O., S. 429.

Zum Gesamtton und Charakter von Melanchthons Wirtschaftsethik gehören schließlich auch seine Vorstellungen von den Garanten ihrer Verwirklichung und den Instanzen, denen die Festlegung des *hic et nunc* wirtschaftsethisch Richtigen zukommt. Und hier bricht Melanchthons „Gouvernementalismus“, sein uneingeschränktes Vertrauen zur christlichen Obrigkeit und sein ungebrochener Glaube an das Recht, vor allem das römische Recht als Inkarnation fast naturrechtlicher Gerechtigkeit, auch in die wirtschaftsethische Doktrin ein. Für die individuelle ethische Entscheidung, ob eine Vertragsform erlaubt oder verboten sei, ob eine wirtschaftliche Transaktion der Gerechtigkeitsforderung entspreche, stellt Melanchthon in den „*Philosophiae moralis epitome*“ als Leitregel auf: jeder Christ kann sich mit gutem Gewissen der Verträge bedienen und die Geschäfte tätigen, welche Gesetz und richterlicher Entscheid gutheißen. Gesetze und weise Richter legen immer jene richtige Mitte fest, welche der Billigkeits- und Gerechtigkeitsforderung entsprechen¹⁴⁶. Das Urteil über die Erlaubtheit von Vertragsformen steht weder den einzelnen noch auch den Predigern des Evangeliums zu, sondern der Obrigkeit¹⁴⁷. Melanchthon lehnt auch in dieser Hinsicht jeden Rigorismus ab und stellt in der individuellen Entscheidung wie im seelsorgerlich-moraltheologischen Rat auf die *ratio probabilis* ab, ohne daß man ihn wiederum von der Gesamtkonzeption seiner Sozial- und Wirtschaftsethik her des Probabilismus zeihen dürfte oder könnte¹⁴⁸. Ganz darf dabei allerdings nicht übersehen werden, daß diese eben zitierte und betont dezidierte Äußerung aus der Zeit der schärfsten Auseinandersetzung mit den Wiedertäufern und Schwarmgeistern stammt.

146. „*Tenenda est igitur utilis regula: contractus legibus et auctoritate magistratus hoc est boni et sapientis iudicis seu iurisconsulti approbatus, concessos esse Christiano homini ... Sic ergo Christianus conscientiam suam erudiat, ut intelligat haec concessa esse, quia Deus approbet leges et magistratus et velit nos uti politicis ordinationibus et in contractibus sit contentus eo medio, ea aequalitate, quam constituunt leges et magistratus, hoc est bonus et sapiens iudex nec requirat punctum seu medium indivisibile*“ (CR 16, S. 131 f.).

147. „*Nos meminisse convenit, quod iudicium de contractibus non pertinet ad privatos homines aut docentes Evangelium. Tota res ad magistratum reicienda est. Iudex debet pronuntiare, qui contractus sint probandi, sicut medici est pronuntiare, quae pharmaca danda sint in febris, quae in pleuritide. Itaque non est permittendum concionatoribus, ut sibi sumant iudicium de contractibus, praesertim contra iudicium publicarum legum, quarum quum auctoritas labefactatur, necesse est maximos exoriri motus in rebus publicis*“ (CR 16, S. 430).

148. „*Satis est negotiis civilibus probabili ratione uti. Non ubique demonstrationes et exactissimae rationes quaerendae sunt. Habent iusta medium quoddam, sed id accipiendum est ἐν πλάτει, iuxta aliquam probabilem rationem. Nec conscientiae ad unam aliquam in talibus negotiis formam alligandae sunt, satis est eas obsequi publicis legibus ac magistratibus*“ (a. a. O., S. 430).

Im letzten kann es für die Innehaltung der wirtschaftsethischen Gebote und Normen doch nur einen Appell geben: den an das individuelle Gewissen. Denn auch die Erlaubtheit von Verträgen durch Gesetz und Richterspruch garantiert nicht für ein ethisch einwandfreies wirtschaftliches Handeln in einem solchen Fall. Und damit bleibt dann auch für Melanchthon hier der Weisheit letzter Schluß: entscheiden muß das Gewissen, und ein Handeln gegen das Gewissen ist auf jeden Fall unerlaubt¹⁴⁹. Als letzte Sicherung gegen die – bequeme – Ausflucht vor den strengen ethischen Geboten in die Legalität steht also immer noch das Gewissen. Melanchthons Autoritätsglaube dem Recht und der Obrigkeit gegenüber ist somit kein „Laxismus“. Etwas anderes ist die Frage der Auswirkung dieser Haltung, vor allem dann, wenn die für Melanchthon völlig selbstverständliche Voraussetzung einer christlichen Obrigkeit und eines an der christlichen Ethik orientierten Rechtes, denen die Aufgabe der Wahrung der wirtschafts- und sozialetischen Gebote übertragen wird, sich ändert.

VII.

Melanchthons Erörterung der Eigentumsfrage und der Verträge, seine Prüfung grundsätzlicher Fragen der Sozialetik im Zusammenhang mit seiner Obrigkeits- und Rechtslehre ergeben zusammen sehr wohl einen Umriß der Wirtschaftsethik. Es liegt in ihm vor eine durchdachte Begründung der Wirtschaftsethik von der Sozialetik her und eine bruchstückhafte spezielle Wirtschaftsethik, in der die Zinsfrage nicht vollständig behandelt, das Preisproblem nur gestreift ist und in der das Monopolproblem völlig fehlt. Als ökonomische Norm für die ethische Disziplinierung der Wirtschaft und damit Fundamentalnorm für die Wirtschaftsethik erscheint eine sozial-ethische: das Gemeinwohl (*salus communis*), das aus einer wirklichen *vita communis* – bestehend in der dauernden *communicatio* und *cooperatio* der Menschen innerhalb der Gemeinschaft und ökonomisch in einer *communicatio* von Gütern und Diensten – erwächst und sie umgekehrt wieder verbürgt durch die Ausrichtung allen ökonomischen und sozialen Handelns auf diesen obersten Wert. Aus ihr folgt bzw. sie verwirklicht das allgemeine Gebot und Grundgesetz für alle wirtschaftliche Kooperation, die Voraussetzung aller kontinuierlichen *communicatio*, die *aequalitas*. Sie gilt es zu verwirklichen und anzuwenden in allen Bereichen des wirtschaftlichen Lebens; aus ihr wiederum ergeben sich alle speziellen Verbote und Gebote der Wirtschaftsethik. Melanchthon unterstellt also die ökonomischen Beziehungen der Menschen untereinander der strengen Forderung

149. „Facile igitur sunt depravationes contractuum et facile ab aequalitate disceditur. Quamquam in tanta infirmitate humana exigua errata condonantur, tamen cum conspicua est, et enormis inaequalitas, conscientiae eam iudicare possunt. Cavendum est autem, ne contra conscientiam agatur“ (CR 16, S. 502, De contractibus).

der Gerechtigkeit im Sinne der *peraequatio* bzw. *compensatio*. Sie bildet das Kriterium für die ethische Beurteilung wirtschaftlichen Tuns.

Die Wirtschaftsethik Melanchthons ist Ethik des individuellen Verhaltens – eben mit der Gemeinverpflichtung jedes Wirtschaftenden zur Beobachtung der *aequalitas* im wirtschaftlichen Verkehr mit dem Nächsten – und auch Ethik der Ordnungen oder vielmehr Institutionen, denn gerade sie werden als Ordnungsformen, welche die *communicatio* unter den Wirtschaftenden regeln, auf ihren ethischen Grundcharakter, ihre Erlaubtheit oder Unzulässigkeit, geprüft. Die Begründung der die Wirtschaftsethik tragenden sozialethischen Norm und die der wirtschaftsethischen Normen, vor allem die der *aequalitas*, ist vorwiegend naturrechtlich. Die Schrift dient fast nur zum Beweis, daß Christus die Gebote und Ordnungen der *lex naturae* bestätigte. Die Gebote und Verbote des Alten Testaments werden auf ihren naturrechtlichen Gehalt reduziert und sind als solche Vorbilder für eine Verwirklichung der *lex* innerhalb eines bestimmten Volkes, aber sie gelten nicht mehr, und der ganze Gehalt des „Gesetzes und der Propheten“ wird dahin bestimmt: Tu deinem Nächsten, was du willst, daß er dir tue. Die Erfüllung des „Gesetzes der Gesetze“, der *Dilectio proximi*, ist gar nichts anderes als die gewissenhafte Erfüllung der *aequalitas* in der *communicatio* mit dem Nächsten.

In wichtigen Stücken ist Melanchthons Wirtschaftsethik völlig traditionell, vor allem in der Preis- und in der Zinsfrage, deren Behandlung ungefähr auf der Linie der Moraltheologie des ausgehenden 15. und beginnenden 16. Jahrhunderts liegt, aber ohne deren Kasuistik zu übernehmen. Doch gerade in der Behandlung der Kreditverträge wird ein fruchtbarer Ansatz sichtbar für eine neue Wirtschaftsethik, welche die volle Wirklichkeit einer in ihrer Struktur gewandelten und in ihren Ordnungen und Institutionen veränderten deutschen und europäischen Wirtschaft in sich aufnimmt: nämlich das Bemühen, aus der Funktion und der Leistung der Vertragspartner – in Sachleistung, Dienstleistung und Risikotragen – das ihrer Lage und ihrer sozusagen gesamtwirtschaftlichen Funktion entsprechende Maß der *aequalitas* zu erheben und für seine Wahrung zu sorgen. Und in dieselbe Richtung weist, bzw. einen gleichartigen Impuls repräsentiert Melanchthons unablässiges und entschiedenes Herausstellen der Verpflichtung zur *aequalitas* als der alle ökonomischen Handlungen und Beziehungen richtenden und tragenden Norm. Denn aus dieser Perspektive wird eine unbefangene Prüfung neuer Geschäftszweige und neuer Wirtschaftsformen auf ihr spezifisches „aequale“ hin möglich unter Überwindung von durch Epoche und ökonomische Struktur bedingten Verboten und Wertungen.

Bei Melanchthon verbleibt es freilich beim Ansatz. Erst Martin Bucer hat ihn innerhalb der Wirtschaftsethik der Reformation aufgenommen und konsequent durchgeführt. Die Fruchtbarkeit der Fortführung wird besonders sichtbar in seiner Zinslehre, die völlig auf dem Gebot der *compensatio* und *aequabilitas* aufbaut. Bucer sieht völlig klar und unbefangen den inneren Zusammenhan-

aller Kreditverträge, vor allem den Darlehenscharakter der Rentkäufe und damit die Qualität des Zinses als Entgelt für die Darlehenshingabe. Die Wurzel des Zinses liegt für Bucer in der Solidaritätspflicht zur wirtschaftlichen Zusammenarbeit von Kapitalbesitzern ohne wirtschaftliche Erwerbstätigkeit und von kapitalbedürftigen Erwerbstätigen: aus ihr folgt als Forderung der Gerechtigkeit eine entsprechende Beteiligung am Ertrag in Gestalt des Zinses als Entgelt für die Nutzung der Darlehenssummen. Und die Norm für die Bemessung der Zinshöhe ist wiederum die *compensatio* entsprechend der *aequitas*, und erst der Verstoß gegen sie ist Wucher¹⁵⁰. Dem breiten Weiterwirken von Melanchthons Wirtschaftsethik stand einigermaßen im Wege seine „gouvernementale“ Haltung, will sagen, seine Neigung, alle wirtschaftsethischen Entscheidungen der Obrigkeit zu überlassen ebenso wie die Innehaltung wirtschaftsethischer Gebote und Verbote bis an die Grenze der Ausschaltung der Theologen und Diener des Wortes¹⁵¹. Ebenso hemmend wirkt dabei auch Melanchthons Tendenz, die wirtschaftsethischen Fragen auf Grund einer formal-juristischen Analyse der Tatbestände zu lösen. Denn dieses Verfahren läßt nicht nur häufig die wirklichen wirtschaftlichen Vorgänge aus dem Blickfeld treten, sondern führt zu ähnlichen Effekten wie die Kasuistik, die gerade durch die Ausgangsposition Melanchthons eigentlich ausgeschlossen und überwunden scheint. Und schließlich lenkt auch der starke Akzent, der im Gesamtrahmen der wirtschaftsethischen Gedankengänge auf die Verantwortung des individuellen Gewissens zu individueller Entscheidung über Erlaubtes und Verbotenes gelegt ist, auf die Dauer mehr ab von einer aufs Ganze und Grundsätzliche gehenden Haltung. Das bedeutet aber, daß im geistigen Raum, der unter Einfluß von Melanchthons Theologie und Ethik steht, die weitere Gestaltung der Wirtschaftsethik bestimmt wird einerseits durch obrigkeitlich-staatliche Gemeinwohl- und Zweckmäßigkeits-Vorstellungen – im Sinne einer allmählichen Säkularisierung – und andererseits durch eine „Subjektivierung“, die als individuelle Gewissensentscheidung nach der *ratio probabilis* mehr ein individuell-persönliches Ethos erwachsen läßt. Und deshalb bleibt auch die in Bucers Wirtschaftsethik aufbrechende Wirkung von Melanchthons Ansatz nur Episode, und die große Entscheidung fällt im Raum des Calvinismus.

150. Vgl. den *Tractatus de usuris* – kurz nach 1550 entstanden – in Martini Buceri *Scripta anglicana* Basel 1572, fol. 789–796. Bucer lehnt vor allem die Heranziehung von Luc. 6, 34 als *expresses* Zinsverbot ab und deutet die Stelle als Gebot zum Darlehen an die Armen als Liebespflicht.

151. Noch in der dritten Fassung der Lc. wendet er sich gegen die „*usitata πολυπραγμοσύνη iuvenilium ingeniorum vetera instituta mediocria reprehendere, novas leges ferre ... regere forum tamquam aedilitis edictis, statuere rerum venalium pretia ... Nec ego nunc diligentiam sapientum gubernatorum reprehendo, sed iuvenilem πολυπραγμοσύνην, quam frenare utile est praesertim in iis, qui ministerio Evangelii funguntur. Hi proponant doctrinam de vera Dei invocatione et de ceteris officiis pietatis*“ (Stud.-Ausg. II/2, S. 722 f., und noch schärfer CR 16, S. 430).

The economic ethics of Melanchthon are not a doctrine complete in itself, of systematically constructed general theological and philosophical ethics, but develops from the answers to ethical questions laid before him with regard to the economic life of his own day and age. Nevertheless it is, despite its incompleteness, a whole and, above all, well founded. Initially the author demonstrates the position of economics in Melanchthon's social teaching: the order of economic life and action belongs to the „Ordo politicus“. The „Wirtschaftsethos“ determining Melanchthon's economic ethics lies in his understanding of professional work, including economic labor, as a service to God and in his interpretation of property and richness merely as the bestowed gift of God to man. His obligation continually to cooperate with his fellow men, also in their economic relationships, corresponds to the man's nature as an „animal sociale“. Since the individual requires work and numerous goods in order to live, he is bound to continual social and economic communication and the economic relations of men are governed by obligation to solidarity and by the law of common welfare. The continuity of economic relations, and especially exchange-relations, demands the unconditional observance of justness. And „justitia commutativa“ for agreements of economic exchange means compensatory „aequalitas“. To make order in economic and social life at all possible, however, there must be private property. From his early writings to the end of his life Melanchthon endeavoured to establish a foundation – based on theological arguments and deductions from natural law – of private property, which he considered an institution and basic element – of the order of creation and the express commandment of God. But corresponding to private property, on the other hand, is the duty of communication in exchange of goods and services in order to guarantee the measure of „communitas rerum“ indispensable to the nature of man. The obligation to strict observance of „aequalitas“ in exchange of goods among proprietors corresponds to private property. Thus the test of agreements customary in the economic life of the 16th century – whether or not they met the requirement of „aequalitas“ – became the principal feature of Melanchthon's inquiry into economic ethics. From this naturally results the demand for „justum pretium“ for all goods and services. All credit agreements are examined from the same point of view. The taking of interest for loans is, in Melanchthon's estimation, the worst form of usury and the most unqualified offense against „aequalitas“. On the other hand he considered permissible the widespread contracts of „Rentkauf“, and especially the „abstrakte Rente“, with express stipulation for repurchase by the seller. Melanchthon left the decision regarding permission of definite economic agreements and contracts and the care for the observance of the precepts and prohibitions of economic ethics in general to the authorities, a characteristic of his „gouvernementalism“. In conclusion, the author characterizes Melanchthon's economic ethics as a whole, calls special attention to the importance of the train of thought of natural law for its foundation, and gives it its proper place in the history of economic ethics of the late medieval and modern periods.

Karls V. Tochter Maria als Eventual-Erbin der spanischen Reiche

von Peter Rassow

Die eheliche Verbindung Maximilians II. mit der Tochter Kaiser Karls V. ist für die deutsche Geschichte wie für die allgemeine Geschichte von hoher Bedeutung geworden. Denn aus dieser Ehe stammte nicht nur Kaiser Rudolf II., der kunstsinnige Sonderling, der die Reformation sich in Österreich und Böhmen kaum behindert ausbreiten ließ, sondern auch dessen Bruder Mathias, der den „Bruderzwist im Hause Habsburg“ hervorrief, Rudolfs Nachfolger wurde und als Kaiser wesentlich zum Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges beitrug. Außer fünf Söhnen hatten Maximilian und Maria noch elf Töchter, von denen die älteste, Anna, im Jahre 1580 ihren Oheim König Philipp II. (in dessen vierter Ehe) heiratete und die Mutter König Philipps III. von Spanien wurde.

Im Zusammenhang meiner Studien über die sogenannte Spanische Sukzession, die mich seit Jahren beschäftigen, erwies es sich als notwendig, den Ehevertrag näher anzusehen, auf Grund dessen die Ehe zwischen Maximilian und Maria im Jahre 1548 geschlossen worden ist. Schon aus allgemeinen Gründen mußte der politische Charakter dieses Vertrages so klar wie möglich festgestellt werden. Aber auch gewisse Differenzen zwischen den Autoren, die sich bisher über den Vertrag geäußert haben, forderten zur Nachprüfung auf. Während Bucholtz (1838) den Paragraphen, der von der Mitgift der Maria spricht, so wiedergibt, daß die Infantin 200 000 Dukaten und – aus mütterlicher Erbschaft – noch 100 000 Kronen „statt aller Erbansprüche an die Güter des Vaters“ erhalten sollte¹, wußte Wilhelm Maurenbrecher (1874) anzugeben, daß Maria in dem Vertrag auf alle, also auch auf politische Erbansprüche verzichtet habe. Maurenbrecher, der ausgiebig die Schätze des Archivs von Simancas durchforscht hatte, fügte hinzu: „Die Urkunde, durch welche Maria Verzicht leistet auf die spanischen Länder ihres Vaters, ist in Valladolid am 17. September 1548 ausgestellt“². R. Holtzmann (1903) gab ebenfalls an, daß Maria bei Festsetzung ihrer Mitgift auf „alle Erbansprüche“ verzichtet habe³. Brandi hat dem Vertrag kein Interesse geschenkt⁴.

Die Differenz besteht also darin, daß nach Maurenbrecher und Holtzmann Maria auf politische und vermögensrechtliche Ansprüche verzichtet hätte, wäh-

1. Bucholtz, Geschichte der Regierung Ferdinands des Ersten, Wien 1838, Bd. 8, S. 701 f.

2. W. Maurenbrecher, Beiträge zur Geschichte Maximilians II., Hist. Zeitschrift, Bd. 32 (1874), S. 228, mit Anm. 3.

3. R. Holtzmann, Kaiser Maximilian II. bis zu seiner Thronbesteigung, 1903, S. 72 f., mit Anm. 7.

4. K. Brandi, Kaiser Karl V., Bd. I (1937), II (1941).

rend Bucholtz nur von Ansprüchen an die Güter des Vaters weiß, die von Maria aufgegeben werden.

Um die Tragweite der Frage zu ermessen, die hier zutage liegt, muß man sich den politischen Zusammenhang vergegenwärtigen, in den der Entschluß des Kaisers, seine ältere Tochter mit dem ältesten Sohn seines Bruders zu verbinden, hineingehört. Der Ehevertrag ist von den Vätern der Nupturienten, von Kaiser Karl und König Ferdinand, am 24. April 1548, zu Augsburg „in aedibus nobilium et magnifici viri domini Antonii Fucarii, patricii Augustani, (palatio scilicet praelibatae Caesareae Majestatis)“ unterzeichnet worden. Im abgelaufenen Jahr war in dem Kaiser die Überzeugung gereift, daß der militärische Erfolg des Schmalkaldischen Krieges keinen äquivalenten Erfolg im Bereich der Politik gezeitigt habe. Weder die Umgestaltung des Reiches durch einen zentral geleiteten Fürstenbund noch die Bereinigung der „Glaubensfrage“ durch das Interim, das vor dem Abschluß stand, war gelungen. Gefahr drohte nach wie vor von Frankreich und vom Großtürken. Der Schluß, den der Kaiser aus all diesen enttäuschenden Erfahrungen zog, war: verstärkte Konzentration der Macht, die in seiner Hand lag, auch für die kommende Zeit, ja, wenn es anging, für alle Zukunft. Diesem Gedanken diente der Plan der „spanischen Sukzession“, das heißt der Nachfolge seines Sohnes Philipp, des künftigen Königs der spanischen Reiche und Herzogs der burgundischen Lande, auch im Römischen Reich, das Deutschland und Oberitalien umfaßte.

Es ist hier nicht der Ort, auf diesen Problemkreis als ganzen einzugehen. Wir müssen nur erkennen, daß die Verbindung Maximilians mit Maria in diesen Kreis hineingedacht werden muß. Konzentration des Habsburger Hauses, seines Machtbesitzes und seiner einheitlichen Führung: – wenn dies der Gedanke des Kaisers war, so sah er wohl, wo das schwierigste Hindernis auf dem Wege zu seiner Verwirklichung lag. Es lag in der Verschiedenheit der Thronfolge-Ordnungen in den Staaten, aus denen die Macht des Habsburger Hauses zusammengesetzt war.

Die beiden spanischen Reiche waren Erbreiche mit männlicher und – subsidiär – weiblicher Erbfolge. Burgund war ein Konglomerat zahlreicher Hoheitsgebilde, deren einigendes Band, das Herzogtum Burgund im engeren Sinne, ebenfalls die männliche Primogenitur-Erbfolge mit weiblicher Subsidiär-Erbfolge darstellte. Die österreichische Ländermasse des Habsburger Hauses war einst bei Kaiser Maximilians Tode als Besitz „zur gesamten Hand“ an die beiden Enkel Maximilians, Karl und Ferdinand, gekommen. Diese hatten in jahrelangen Verhandlungen diesen Besitz unter sich geteilt. Dann hatte Karl seinen Teil ebenfalls an Ferdinand überlassen. Jetzt jedenfalls (1548) waren die gesamten österreichischen Lande unter Ferdinands Herrschaft und mußten sich in dessen Hause – wiederum zur gesamten Hand – vererben. Endlich das Reich: es kannte kein Erbrecht, nur die freie Wahl durch die sieben Kurfürsten, wobei allerdings der uralte Satz, daß, falls der verstorbene Kaiser einen legitimen

Sohn hatte, dieser einen Anspruch habe, gewählt zu werden, zwar nicht mehr rechtlich anerkannt, aber doch noch nicht ganz verblaßt war.

Bei dieser Rechtslage konnte die gesamte Macht des Hauses Habsburg nur dann zusammengehalten werden, wenn Philipp, der Sohn des Kaisers, seinem Vater im Kaisertum nachfolgte. Darum ging nun der Streit im Hause Habsburg, der in drei Jahren zu dem angeblichen „Kompromiß“ (9. März 1551), in Wirklichkeit zu einer neuen schweren Niederlage Karls V. führte.

In diesem Kampf spielte Erzherzog Maximilian eine entscheidende Rolle als ältester Sohn und dereinstiger Erbe seines Vaters, des Königs Ferdinand, in Österreich, Böhmen und Ungarn. Ferdinand war seit 1531 aber auch „erwählter römischer König“, würde also ipso iure Römischer Kaiser werden, wenn das Imperium vakant wurde. Trat dieser Fall ein, so kam es gerade zu der Aufteilung der jetzt in Karls Hand liegenden Gesamtmacht, die dieser für hoch gefährlich hielt und durch die Sukzession Philipps im Reich zu verhindern suchte.

Sehen wir die Verheiratung Maximilians mit Maria in diesem Zusammenhang an, so muß das Pactum matrimoniale, das diese Ehe begründete, genauer daraufhin untersucht werden, was es in dieser Hinsicht enthält. Den authentischen Text aus dem im Archiv zu Simancas liegenden Original werde ich bei späterer Gelegenheit veröffentlichen. Für jetzt genügt uns der Druck, den die Monumenta aug. domus Austriacae t. III, 1, S. 87–90 als Nr. LXXIV gebracht haben⁵.

Wir schauen zunächst auf den Rechtscharakter des Vertrages. Der Kaiser und der König schließen einen Vertrag über die Bedingungen, unter denen ihre Kinder die Ehe schließen werden (pactum de contrahendo). Die beiden Nupurienten haben bereits ihre Einwilligung zu den Bedingungen gegeben. Karl und Ferdinand handeln also als Häupter zweier Häuser.

Wir verweilen nicht bei den höchst ausführlich dargelegten donationes propter nuptias in bar und in Einkünften; auch nicht bei der Verpflichtung Ferdinands, seinem Sohn sogleich den Titel eines Königs von Böhmen zu verschaffen, damit Maria, die Kaisertochter, einen König, nicht nur einen simplen Erzherzog, heirate; sondern wir wenden uns sogleich der Verzichtserklärung Marias zu, die so verschieden verstanden wird. Der fragliche Satz beschließt den Abschnitt, der von der dos handelt, die der Kaiser seiner Tochter aussetzt. Die dos besteht aus 200 000 Dukaten von väterlicher Seite und 100 000 Kronen von mütterlicher Seite und Kleinodien im Wert von 40 000 rheinischen Gulden⁶. Es folgen dann Bestimmungen für den Fall der Vererbung der dos an Kinder Marias, aber auch

5. Dieser Druck ist, wie der Vergleich mit dem Original in Simancas ergibt, ganz korrekt. Offenbar liegt ihm das zweite Original, das Kg. Ferdinand zustand, zugrunde.

6. Serenissimae autem dominae Mariae dos ducentorum milium ducatorum pro parte paterna et centum milium coronatorum pro parte materna, nec non jocalia ad estimationem quadraginta milium florenorum Rhenensium quemadmodum dictum est, iure proprietatis cedent.

für andere Fälle (Kinderlosigkeit, zweite Verheiratung Marias), die hier nicht weiter interessieren. Zusammenfassend heißt es dann, daß Maria und Maximilian sowie ihre Erben und Nachfolger zufrieden sein sollen (*contenti debebunt esse*) hinsichtlich aller Rechte, Forderungen und Ansprüche (*pro omnibus iuribus, actionibus sive praetensionibus*), welche Maria gegen das Vermögen ihres Vaters oder ihrer Mutter erheben könnte. Hier wird allerdings der Begriff, den ich als „Vermögen“ wiedergebe, durch die Worte *bona, haereditates, successiones* umschrieben. Dadurch ist offenbar der Irrtum entstanden, Maria habe auch auf politisches Erbrecht verzichtet. Der Zusammenhang aber, den ich skizziert habe, zeigt deutlich, daß es sich um den Verzicht auf Ansprüche an Vermögenswerten handelt; sie alle sollen mit der *dos* abgegolten sein. Diesen Verzicht, so heißt es dann weiter, soll Maria am Tage nach ihrer Verheiratung mit Zustimmung ihres Gemahls durch eine eigene Urkunde zugunsten ihres Vaters und ihres Bruders Philipp und dessen Kinder und Nachfolger bestätigen. Die geforderte Urkunde wird *quintantia* genannt, also Quittung. Juristischer Zweck der Quittung wird sein, daß durch sie jede nachträgliche Forderung von seiten Marias und ihrer Erben über diese *dos* hinaus unmöglich gemacht wird (*ne ... quicquam praeter praedictam dotem praetendere possit*).

Um nun den Verzicht auf weitere Vermögensforderungen als solchen gegen den politischen Bereich abzugrenzen, schließt sich hier der Satz an, der bisher allseits übersehen worden zu sein scheint:

Illis autem et eorum descendantibus deficientibus (quod Deus avertat) praefactae dominae Mariae et haeredibus eius secundum ordinem successionis salua iura erunt, quibus eo casu renunciatio praejudicare nullo pacto censebitur.

Dieser Satz erläutert die Tragweite des Verzichts: „illi“ sind der Kaiser und sein Sohn Philipp, von denen im vorigen Satz als den Empfängern der Verzichturkunde die Rede war. Wenn diese und ihre Nachfolger gestorben sein sollten, das heißt, wenn das spanische Königshaus Philipps ausgestorben wäre, dann sollen der Infantin Maria und ihren Erben nach der Erbordnung ihre Rechte unangetastet zustehen: sie sollen durch den Verzicht als nicht beeinträchtigt gelten.

Deutlicher ließ sich nicht ausdrücken, daß Karl seiner Tochter das Recht der Nachfolge auf dem spanischen Thron vorbehielt, ja geradezu zusicherte.

Nichts anderes aber besagt auch die *Renunciatio*, die Quittung, selber. Sie liegt ebenfalls im Archiv von Simancas im Original, eigenhändig unterschrieben von Maria und Maximilian⁷. Ihr Datum ist: Valladolid, 17. September 1548. Sie ist in spanischer Sprache abgefaßt und hat die Form beeideter Erklärungen, die Maria und Maximilian vor dem Notar abgeben. Der Sachinhalt ist nichts

7. Patronato Real, Leg. 57, Nr. 120. – Das Stück hat, wie wir oben sahen, Maurenbrecher vorgelegen.

anderes als der in dem Ehevertrag der Väter festgelegte, nämlich die dos und der Verzicht Marias auf alle anderen Forderungen vermögensrechtlicher Natur, vorgetragen mit jenem unmäßigen Wortreichtum, der die Notariatsurkunden aller Zeiten auszeichnet. In der Erklärung Marias finden wir nun an der gleichen Stelle wie in dem Ehevertrag die Klausel, die ihr das politische Erbrecht vorbehält. Sie lautet:

La qual dicha renunçiaçion y quitança, que así hago, sea y se entienda con que, si – lo que Dios no quiera – faltaren el Emperador, mi señor, y el serenissimo principe Don Phelippe, mi hermano, y sus descendientes, quede el derecho a saluo a mi y a mis herederos, segun la orden de la subceßion en los dichos bienes, para que en tal caso esta renunçiaçion no nos perjudique en manera alguna.

Damit steht fest, daß Karl V. seiner Tochter die politischen Sukzessionsrechte für die spanischen Reiche nicht nur nicht entzogen, sondern sogar ausdrücklich bestätigt hat. Für die Politik, die darauf ausging, die Macht des Habsburger Hauses zusammenzuhalten, wurde auf diesem Wege eine wichtige Eventual-Sicherung eingebaut. Denn trat der Fall ein, daß in Spanien nach Philipps Tode auch dessen legitime Nachkommenschaft ausstarb, so wurde Maria Königin dort. Ihr Gemahl Maximilian war als ältester Sohn Ferdinands der nächste Anwärter auf das Imperium. Wurde er Kaiser, so verfügte das Ehepaar Maximilian und Maria in Matrimonial-Union wieder über den Gesamtkomplex der Macht Karls V. In solchen Gedankengängen bewegte der Kaiser sich unausgesetzt, geleitet von dem Bewußtsein, wie seltsam der Zufall im Bereich des fürstlichen Erbrechts sein Spiel treibe⁸. Für ihn allerdings gab es da nicht ein Spiel des Zufalls, sondern er sah nur die Hand Gottes, die die Geschicke der Menschen leitete.

Gegen die hier vorgetragene Auffassung von dem politischen Inhalt des Ehevertrages und der „Quittung“ könnte eingewendet werden, daß Karl selbst den Verzicht seiner Tochter anders ausgelegt habe. Dazu beruft man sich auf zwei Urkunden, die Gachard schon 1855 im Druck vorgelegt hat⁹. Sie gehören in den politischen Zusammenhang der Vorbereitungen in den Niederlanden, die der Huldigung der einzelnen Landschaften vor dem Prinzen Philipp im Jahre 1549 vorangingen. Zweck der Huldigung war einmal diese selbst im Sinne des Augsburger Vertrages von 1548, der die Niederlande als ein Ganzes zusammen-

8. Man vergleiche hierzu den Ehevertrag, den Karl für die Verbindung seines Sohnes Philipp mit Königin Mary von England aushandelte. Er ist eingehend untersucht in der Dissertation meines Schülers Adolf Hastenrath, *Der Heiratsvertrag zwischen Philipp von Spanien und Königin Mary von England*, phil. Diss., Köln, 1955.

9. *Compte rendu des séances de la Commission Royale d'Histoire ou recueil de ses bulletins*, 2^e série, t. VII. Bruxelles 1855, p. 169–172, p. 177–180. – R. Holtzmann, *aa.O.*, S. 72 f., Anm. 7, zitiert die beiden Urkunden für seine Auffassung, ohne sie näher zu untersuchen.

faßte, aus dem Reich politisch ausgliederte und ihm völkerrechtlich gegenüberstellte¹⁰, sodann aber die Vereinheitlichung der Folgerechte in den einzelnen Hoheitsbereichen der Niederlande. In allen sollte Erbfolge im Hause des Kaisers und seines Sohnes Philipp en ligne directe et collatérale gelten. Das war die Proposition des Kaisers an die Stände von Flandern, die Gachard als Nr. 97 (S. 169 ff.) bringt. Um die Erbfolge im Hause des Prinzen Philipp gegen Einwände zu sichern, heißt es in der Proposition:

En quoy personne ne peult prétendre intérêt, ayant madame Marie, royne de Bohesme, fille aînée de Sadicte Majestée, auctorisée du roy de Bohesme, son mary, renoncé, en faveur de monseigneur nostre prince, et de monseigneur son filz et aultres ses hoysr que Dieu luy pourroit cy-après donner, tout ce qu'elle pourroit prétendre en la directe succession de Sadicte Majesté, moyennant le dot que luy a esté assigné.

Das ist ein starkes Stück! Denn daß hier die Verzichtserklärung Marias vom 17. September 1548 gemeint ist, die wir kennen, ist unbestreitbar¹¹. Wir suchen in Marias Verzicht nach der Stelle, die sich auf politische Folgerechte in den Niederlanden beziehen könnte. Will man nicht eine grobe Irreführung der niederländischen Stände annehmen, so kommen nur folgende Sätze der Erklärung Marias in Betracht:

me doy por bien satisfecha con los dichos doscientos mil ducados e cien mil coronas de la dicha dote por todos los derechos, acciones e pretensiones que me podrian pertenecer ... e que podriamos pretender y demandar en los bienes, herencias y successiones assi del dicho Emperador e Rey, mi señor, como de la Emperatriz ... aunque sean de estado y senorias de qualquiere qualidad, cantidad y condicion que sean ...

Mit den hier erwähnten „successiones“ sind offenbar nicht nur Vermögensteile, sondern auch Erbfolgerechte mit gemeint, die in der Proposition an die Stände als Erbfolgerechte in den Niederlanden gedeutet werden. Mag diese Deutung¹² auch so hingehen, so bleibt es eine Verschleierung der durch den Verzicht Marias herbeigeführten Rechtslage, wenn der Vorbehalt aller Erbfolgerechte für den Fall, daß Philipps Haus ausgestorben wäre, unerwähnt bleibt. Karl hat sich ihrer schuldig gemacht, wohl weil er irgendwelche Spekulationen gewisser niederländischer Stände im Keim ersticken wollte, die in der Richtung auf Marias und Maximilians Statthalterschaft in den Niederlanden gingen und aus

10. Vgl. F. Rachfahl, Wilh. v. Oranien und der niederländische Aufstand (Halle, 1906), Bd. I, S. 513–517.

11. Die Antwort des Kaisers, mit der er die Annahme seiner Proposition durch die Stände von Hennegau entgegennimmt, ist das von Gachard als Nr. 100 (S. 177–180) gedruckte Stück. Sie enthält wörtlich den gleichen Passus über den Verzicht Marias, wie wir ihn im Text aus der Proposition für Flandern entnommen haben.

12. Sie kann aber nach der Umgebung, in der die successiones vorkommen, nur eine etwas gewaltsame genannt werden. Denn derechos, acciones, pretensiones, bienes und herencias sind Ausdrücke für Vermögensrechte.

denen sich – unter Heranziehung gewisser Erbensprüche Marias – Herrschaftsansprüche entwickeln konnten. Schon vor der Verheiratung Maximilians mit Maria war das Bestreben des Erzherzogs, die Niederlande als Mitgift seiner Gemahlin zu erhalten, öffentlich bekanntgeworden.

Wenden wir uns nun wieder dem Erbenspruch Marias auf die spanischen und die übrigen Reiche ihres Bruders zu, der ihr nach dem Aussterben von Philipps Hause ausdrücklich zugesichert war. Es gibt da einen Vorgang, der bisher wenig beachtet worden ist und nun in neues Licht rückt. Es ist der achtjährige Aufenthalt der beiden ältesten Söhne Maximilians und Marias am spanischen Hofe.

Jahrelang konnte es scheinen, als ob die Erbrechte Marias auf den spanischen Thron der Verwirklichung gar nicht fern seien. Zwar lebte seit 1545 Don Carlos, der Sohn Philipps aus seiner Ehe mit Maria von Portugal, die bei der Geburt dieses Sohnes gestorben war. Philipp blieb Witwer, bis er im Jahre 1554 Königin Maria von England heiratete. Carlos war schon von früh an als konstitutionell krank erkannt. Aus Philipps englischer Ehe gingen Kinder nicht hervor. Königin Mary starb 1558. Während der Jahre seit 1548 stand die Zukunft des spanischen Thrones auf den vier Augen Philipps und seines kränklichen Sohnes. Alle Höfe Europas zogen Erkundigungen ein, ob Don Carlos regierungsfähig, heiratsfähig, überhaupt zeugungsfähig sei. Die neuere Forschung nimmt an, daß König Philipp selbst wahrscheinlich am frühesten den hoffnungslosen Zustand des Jünglings erkannt und an der Zukunft seines Sohnes verzweifelt hat. Nun, von 1561 hören wir von Verhandlungen Philipps mit dem kaiserlichen Hof und dem Maximilians, dessen beide ältesten Söhne für längere Zeit an den spanischen Hof zu entsenden. Erst 1563 kam es dazu. Bisher ist immer die Sorge Philipps in den Vordergrund gerückt worden, seine Neffen möchten am Hof ihres Vaters dem rechten Glauben entfremdet werden. Dies Motiv allein konnte nie so recht zureichend erscheinen, solange die Knaben – Rudolf war im Jahre 1563 elf Jahre, Ernst neun Jahre alt – nur dem deutschen Zweig der Habsburger durch konfessionelle Abweichung bedrohlich werden konnten. Jetzt, da wir wissen, daß bei plötzlichem Tode Philipps und auch nur voller Regierungsunfähigkeit des Don Carlos Maria Königin von Spanien und ihr ältester Sohn Rudolf dort als ihr Erbe König geworden wäre, hat der Aufenthalt Rudolfs und Ernsts am Hofe Philipps ein anderes Ansehen! Die beiden Erzherzöge kehrten erst 1571 an den Hof ihrer Eltern nach Deutschland zurück. König Philipp hatte inzwischen aus seiner Ehe mit Elisabeth von Valois zwei gesunde Töchter, Isabella (geb. 1566) und Catalina (geb. 1567), erhalten¹³. Jetzt konnten Maria und ihr Gemahl, der

13. Im folgenden Jahre (1568) trat die Katastrophe des Don Carlos ein. Zu den akuten Anlässen, die die Gefangennahme und Entmündigung des dreiundzwanzigjährigen Prinzen unvermeidlich machten, trat beim König gewiß auch die Erwägung, daß die Erhaltung des Thrones in seinem Hause durch die Geburt der Töchter gesichert sei. – Es sei hier vermerkt, daß das neueste spanische Werk, das die Geschichte der

inzwischen als Maximilian II. Römischer Kaiser geworden war, annehmen, daß ihr Anrecht auf den spanischen Thron nicht mehr zum Zuge kommen werde. In den Jahren etwa von 1558 an, da man sich der Regierungsunfähigkeit des Don Carlos allmählich bewußt wurde, bis zur Geburt der Infantin Isabella war die Aussicht groß gewesen, daß bei Philipps Ableben das Reich Karls V. wieder erstand.

ABSTRACT

The author here investigates the contract which Emperor Charles V and his brother King Ferdinand made in 1548 for the marriage of their children, Mary and Maximilian. This investigation shows that Mary, in return for the dowry which was promised her, relinquished all further material claims to the inheritance of her father in favour of her brother Philip. On the other hand, her political rights of inheritance in the event that her brother's house should eventually die out were thereby definitely retained and confirmed in writing. The written declaration of renunciation which Mary issued in Valladolid the day after her wedding, and which is preserved in the original in Simancas, substantiates this legal agreement in all its details. The establishment of this historical fact leads to important deductions in two respects: (1) When, in the following year, Charles maintained in his deliberations with the estates in the Low Countries that his daughter Mary had relinquished all claims to the inheritance, his statement was misleading. (2) That Philip brought up in his court from 1563 to 1571 the two older sons of Maximilian and Mary, the archdukes Rudolf and Ernst, was occasioned by the fact that Rudolf would have become king of Spain at the death of Philip and his seriously ill son, Don Carlos, by the right of inheritance through marriage. This situation was not changed until after Philip's marriage with Elizabeth of Valois and the birth of two healthy daughters to them in 1566 and 1567 respectively.

sechziger Jahre sehr eingehend behandelt, auch der eventuellen Erbansprüche der Erzherzöge auf den spanischen Thron gebührend gedenkt: Agustín G. de Amezá y Mayo, Isabel de Valois, Reina de España (1546–1568), 3 Bände, Madrid, 1949, besonders II, 16 und II, 450f. Wer dieser Frage weiter nachgehen will, wird auch die bisher erschienenen 9 Bände des *Archivo Documental Español*, *Negociaciones con Francia* (1559–1567), Madrid, 1950–1955, heranziehen müssen. Von älterer Literatur ist grundlegend Erwin Mayer-Löwenschwerdt, *Der Aufenthalt der Erzherzöge Rudolf und Ernst in Spanien 1564–1571*, Sb. Akad. d. W. in Wien, Phil.-hist. Klasse Bd. 206 (1927).

Ein Wandgemälde des Rathauses zu Basel im politischen Geschehen des 16. Jahrhunderts

von Ernst Staehelin

I

In den Jahren 1504 bis 1513 wurde der am Marktplatz gelegene vordere Teil des Basler Rathauses durch einen spätgotischen Neubau ersetzt. Zum Schmuck der Fassade „dieses bedeutendsten profanen Bauwerkes jener Zeit am Oberrhein“ schuf ein unbekannter Meister ein Wandgemälde, das die drei Stände, den Lehrstand, den Wehrstand und den Nährstand, zum Inhalt hatte. Und zwar waren drei Gestalten dargestellt: der Papst, der Kaiser und ein Bauer, und über ihnen stand, auf drei Spruchbändern, die sich über den Gestalten befanden, verteilt, der Hexameter: „Tu supplex ora, tu protege tuque labora.“ Was insbesondere das Bildnis des Kaisers betrifft, so stellt es diesen mit einem langen Bart dar und gibt ihm damit den Typus, der damals in Basel für Kaiser Heinrich II., den Schutzheiligen der Stadt, üblich war².

Dieses Wandgemälde spielte nun im politischen Geschehen des 16. Jahrhunderts zu zweien Malen eine gewisse Rolle.

II

Die erste Episode, in der die Malerei von sich reden machte, steht im Zusammenhang mit der durch den Ausgang des Schmalkaldischen Krieges geschaffenen Lage³.

Im November 1546 brach der Feldzug an der Donau kläglich zusammen, indem der Kurfürst von Sachsen und der Landgraf von Hessen mit ihren Truppen nach Norden abrückten und Süddeutschland dem Zugriff des Kaisers überließen; und Schlag auf Schlag folgte nun im Lauf des Winters die Unterwerfung der meisten evangelischen Stände dieses Gebietes, so vor allem der Kurpfalz,

1. Vgl. H. C. Baer, Die Kunstdenkmäler des Kantons Basel-Stadt, Bd. 1, 1932, S. 390.

2. Vgl. Rudolf Riggenschach, Die Wandgemälde des Rathauses zu Basel aus dem XV. und XVI. Jahrhundert, ebd. S. 517 ff. 1901 wurden bei einer Restauration des Rathauses links von der Uhr noch Spuren der Spruchbänder mit den Inschriften sowie Spuren der Bildnisse des Kaisers und des Bauern entdeckt; dagegen war vom Bildnis des Papstes nichts mehr zu finden, wenn nicht, was jedoch zum mindesten sehr fraglich ist, die Gestalt, die auf der rechten Seite der Uhr zum Vorschein kam, den auf der Darstellung der linken Seite vermißten Papst bedeuten soll.

3. Vgl. dazu Paul Burckhardt, Basel zur Zeit des Schmalkaldischen Krieges, in Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde, 38. Band, 1939, S. 5 ff.

Württembergs, Ulms, Augsburgs, Frankfurts und Straßburgs; verbunden aber war diese Unterwerfung meistens mit immensen Kontributionen an Geld und mit persönlichen Demütigungen der um Gnade flehenden Fürsten und Ratsherren. Die am 24. April 1547 geschlagene Schlacht bei Mühlberg entschied auch den Feldzug an der Elbe zuungunsten der Evangelischen und führte Karl V. „auf den Gipfel des Erfolges“: „Eine Machtfülle, wie sie seit Karl dem Großen unerhört gewesen war, wie sie im 19. Jahrhundert für kurze Zeit der gewaltig Korse behauptet hat, stand dem siegreichen Spanier zu Gebot.“ Und „mit erstaunlicher Folgerichtigkeit“ ging er daran, „sein durch Jahrzehnte hindurch verfolgtes Lebensziel nun endlich zu verwirklichen: Reform der allgemeinen Kirche durch Beseitigung offener ‚Mißbräuche‘, Rückführung der Ketzer in ihre Gemeinschaft, Kräftigung der monarchischen Gewalt im Reich“⁴. Im Zeichen dieses Wollens eröffnete er am 1. September 1547 den „geharnischten“ Reichstag zu Augsburg.

In den evangelischen Orten der schweizerischen Eidgenossenschaft wurden diese Ereignisse mit wachsender Beunruhigung verfolgt. An einer Tagsatzung vom 28. Februar 1547 führte zum Beispiel der Gesandte von Bern aus: Aus Kundschaften achtbarer Ehrenpersonen an des Kaisers Hof und an andern Orten ersehe man, daß der Kaiser wie seine Voreltern gesonnen sei, die Eidgenossenschaft sich untertänig zu machen, indem er geschworen habe, alles wieder zu erobern, was dem Hause Österreich zugehört habe; und wenn er den Ärmel erwischte, so würde er ohne Zweifel auch den Rock dazuhaben wollen⁵.

Am meisten gefährdet erschienen Basel und Schaffhausen, nicht nur wegen ihrer geographischen Lage, sondern besonders auch darum, weil sie erst 1501, also nach dem im Jahre 1499 geschlossenen Frieden zu Basel, der den Schwabenkrieg beendet und den zehn Orten der Eidgenossenschaft von dazumal eine weitgehende Lostrennung vom Reiche gebracht hatte, dem Bund der Eidgenossen beigetreten waren und deshalb noch immer in der Reichsmatrikel mitgeführt und als der Ordnung des Reichskammergerichtes unterstehend betrachtet wurden⁶. So standen diese beiden Städte jahrelang im Zeichen ständiger Furcht und immer neuer Aufregungen. Im folgenden sei einiges von dem erwähnt, was zumal Basel in jenen Zeiten erlebte und durchlebte.

Am 18. April 1547 erklärte der Gesandte Basels an der Tagsatzung zu Solothurn, daß seinen Herrn am 15. April ein Missiv zugekommen sei, wodurch

4. Vgl. dazu 1. Friedrich von Bezold, Geschichte der deutschen Reformation, 1890, S. 797; 2. Gerhard Ritter, Die Neugestaltung Europas im 16. Jahrhundert, 1950, S. 176 f.

5. Amtliche Sammlung der ältern Eidgenössischen Abschiede (im folgenden Eidg. Absch.), Bd. 4, Abt. 1 d, 1882, S. 773.

6. Vgl. dazu Julia Gauss und Alfred Stoecklin, Bürgermeister Wettstein, 1953, S. 178 ff.

sie samt andern Städten des Reichs laut Befehl des Kaisers auf den 21. April nach Schlettstadt zitiert würden; schon diese Eile komme ihnen bedenklich vor; weil sie aber der Eidgenossenschaft mehr zu Gehorsam verpflichtet seien als dem Reiche, so wollten sie ohne Vorwissen, Rat und Willen gemeiner Eidgenossen sich weder schriftlich einlassen noch eine Gesandtschaft schicken; es sei zu fürchten, daß der Kaiser gesonnen sein könnte, die Eidgenossenschaft mit diesem Verfahren zu „stupfen, damit er ursach an sy gewunne“⁷.

Am 19. Juli 1547 traf beim Rat von Basel eine „Heimliche Erfahrung“ ein, das heißt der Bericht über ein Gespräch, das eine „achtbare Person“ mit einer „hochgeachteten Person, so der Key(serlichen) M(a)jestät verwandt“ sei, gehabt hatte. Darin hieß es unter anderem, der Kaiser sei nach seinem großen Sieg in Deutschland des endlichen Vorhabens, alles das, so zum heiligen Reich deutscher Nation gehörig und von alters her dem Reich unterworfen gewesen sei, gütlich zu erwerben oder mit Gewalt durch Vermittlung von Gottes Gnaden zu erzwingen; besonders gelte das für Basel, Schaffhausen und Mülhausen; diese Städte seien erst neulich zu den Eidgenossen gekommen wider ihr alt Herkommen und dem heiligen Reiche dermaßen verwandt, daß die alten Orte wohl um ihretwillen keinen Krieg leiden würden⁸.

Auf solche bedrohlichen Nachrichten antwortete Basel damit, daß es die Stadtbefestigung erneuerte, indem es an Stelle alter Wehrtürme sogenannte Bollwerke, das heißt Plattformen für Kanonen, errichtete. So begann man noch im Jahre 1547 mit dem Bollwerk „Dornimaug“, der späteren Elisabethenschanze, und im Januar 1548 mit dem Bollwerk „Wagdenhals“, der späteren Steinenschanze⁹. Im Zusammenhang damit scheint sich der Bürgerschaft weithin eine recht kriegerische Stimmung bemächtigt zu haben; jedenfalls wurde in Neuenburg am Rhein auf Grund „unnützer“ Reden etlicher Basler und Mülhauser das Gerücht verbreitet, alle Basler bis auf die zehnjährigen Knaben hätten einen Eid geschworen, als „der Röm(ischen) Kais(erlichen) Maj(estät), unseres allergnädigsten Herrn, Vyandt zu ersterben“. Ein solches Gerücht war der Stadt natürlich sehr unangenehm, und in einem Schreiben vom August 1547 verlangte sie daher von Neuenburg die gehörige Bestrafung seines Verbreiters¹⁰.

Am 24. November 1547 traf als Flüchtling der Führer des Kontingents der süddeutschen Städte im Schmalkaldischen Kriege, Sebastian Schertlin von Burtenbach, mit seiner Frau und all seiner Habe – bei seiner Vertreibung aus Augsburg konnte er 35 Pferde, 40 000 fl. Bargeld, Silbergeschirr und anderes Gut mitnehmen – in Basel ein. Für den Rat war dieser Einzug höchst peinlich, und er bewilligte dem berühmten Söldnerführer, nachdem dieser versprochen hatte,

7. Eidg. Absch., Bd. 4, Abt. 1 d, S. 804.

8. Paul Burckhardt, a.a.O., S. 59 f.

9. C. H. Baer, a.a.O., S. 152; Paul Burckhardt, a.a.O., S. 68 f.

10. Paul Burckhardt, a.a.O., S. 64 f.

„sein Gesyndlin etwas ze ringern und (nur) ain claine Anzal Pferd und Knecht bey ime und dieselbigen in solcher Zucht ze halten, das gemaine Stat von ime und den seinen unbeschwerdt sein soll“, zunächst nur einen vorläufigen Aufenthalt in einem Gasthaus¹¹.

Weiterhin reisten am 9. Dezember 1547 zwei vornehme kaiserliche Hauptleute durch Basel, und von ihnen konnte „in hohem Geheimen“ in Erfahrung gebracht werden, daß der Kaiser die Herrschaft Savoyens in der Waadt wieder herstellen und alles, was die Eidgenossen dem Hause Österreich und dem Herzogtum Mailand entrissen hätten, zurückgewinnen wolle¹².

Daraufhin wies am 20. Januar 1548 der Basler Bürgermeister die Landvögte aller Ämter der Basler Landschaft an, ohne Verzug allen Untertanen zu gebieten, bei Strafe von fünf Pfund „by disen gefेरlichen sorgklichen Leuffen mit gewer vnnd harnasch gerüst“ zu sein; wer Mangel daran habe, müsse ihre Beschaffung binnen vierzehn Tagen nachholen; auch müsse jeder Hausvater, der Söhne in seinem Mus und Brot habe, die vierzehnjährig und darüber seien, diese „in der glichen gestalt mit gwer und harnasch versehen, damit, ob sich, das Got wende, unversehentlich etzit zutragen (sollte), wir alle mit Gottes krafft und gnad vnnsrer vatterland zu schirmen gerüst syen¹³“.

Schließlich zeigten auf der am 12. März 1548 in Baden abgehaltenen Tagsatzung Basel und Schaffhausen an, daß sie vor kurzer Zeit gedruckte Mandate von dem Kaiser, seinem Bruder, den Kurfürsten, den Fürsten und den Ständen des Reiches erhalten hätten, in welchen ihnen bei Verlust aller Regalien, Lehen, Freiheiten, Schutzes und Schirmes verboten werde, zu irgendeinem Potentaten heimlich oder öffentlich zu ziehen oder anderen Vorschub zu leisten. Auf diese Mitteilung hin wurde eine auf der Tagsatzung anwesende Gesandtschaft des Kaisers und des Königs gebeten, darauf hinzuwirken, daß Basel und Schaffhausen in den Registern der Reichskanzlei gestrichen würden und solche Zumutungen in Zukunft unterblieben. Zugleich versicherte die Gesandtschaft, daß alle Gerüchte, wonach der Kaiser und der König die Absicht hätten, die Eidgenossen zu bekriegen, vollständig falsch seien; vielmehr seien beide Majestäten durchaus willens, die Erbeinigung, die 1477 zwischen Herzog Sigmund von Österreich und den Eidgenossen geschlossen worden war, fest und beständig zu halten¹⁴.

Dies ist der geschichtliche Hintergrund, auf dem sich der auf die Malerei am Rathaus bezügliche Handel abgespielt hat.

11. Rudolf Thommen, Sebastian Schertlin in Basel, in Basler Jahrbuch 1897, S. 226 ff.; schließlich hat sich der Aufenthalt Schertlins in Basel, allerdings mit vielen Unterbrechungen, dann doch bis zum Jahre 1552 hingezogen.

12. Eidg. Absch., Bd. 4, Abt. 1 d, S. 899 ff.; Paul Burckhardt, a.a.O., S. 58.

13. Staatsarchiv Basel, Missiven A. 32, S. 327; Paul Burckhardt, a.a.O., S. 68.

14. Eidg. Absch., Bd. 4, Abt. 1 d, S. 926 ff.; Paul Burckhardt, a.a.O., S. 65.

Im Winter 1547/48 war es zwischen Einwohnern des vorderösterreichischen Städtchens Laufenburg und Bürgern von Basel irgendwo, wohl in einem Wirtshaus, zu einem Streit gekommen, und in diesem Streit hatten zwei Laufener, Michael Mielich und Junghans Klenck, den Baslern – es wird ein Hans Gisin mit Namen genannt – vorgehalten, am Basler Rathaus befinde sich ein Bildnis, das den Kaiser darstelle, wie er einen leeren Geldbeutel, „eine läre tesche“, in der Hand halte und „durch derselben teschenn boden unden usgriffe“; damit gäbe Basel deutlich zu erkennen, daß es „seiner Majestät kein Gutes gönne“.

Basel verlangte sofort vom österreichischen Vogt von Laufenburg, Hans Othmar von Schönau¹⁵, ein Verhör der beiden Laufener und stellte auch seinerseits ein Verhör der beteiligten Basler an. Schließlich, nachdem die Kundschaften von Laufenburg in Basel eingetroffen waren, sandte am 21. März 1548 der Basler Bürgermeister Adelberg Meyer „dem edlen, vesten Hans Othmarn von Schonouw zu Schonouw, vogt zu Louffenberg, unserm lieben vnnd guten frund“, ein längeres Schreiben folgenden Inhalts:

Auf Grund der Verhöre ergebe sich, daß die Laufener „mit iren reitzenden redenn“ Anlaß zum Streit gegeben hätten; zwar seien auch die Basler nicht unschuldig, und man werde sie „gezimmender gestalt straffen“; doch hätten „dine angeherigen die hechere straff verdient“. Was insbesondere den Vorwurf einer den Kaiser verspottenden Darstellung am Basler Rathaus betreffe, so solle der Vogt und männiglich „wissen, das unns sollichs ungüttlich unnd mit aller onwarheit offgelegt vnnd zugemessen wurdeth“; Basel hätte sich vielmehr in dieser und andern Beziehungen „biszhar nach aller gepure vnnd pillicher pflicht gehalten“ und gedenke sich auch fürderhin so zu halten, wie es sich auch getröste, daß die Kaiserliche Majestät „allernedigst gegen unns gesynnet sye“. Das in Frage stehende Bildnis des Kaisers sei vor Jahren, als das Rathaus erneuert worden sei, samt dem Bildnis eines Papstes und eines Bauern geschaffen worden; auch sei jeder der Figuren ein lateinisches Sprüchlein zugemalt worden, dem Papst: „Tu supplex ora“, dem Kaiser: „Tu protege“, dem Bauersmann: „Tu que labora“, aber alles „one teschenn oder einiche schmechung“ und „kheines wegen der gestalten, wie vnns obberürt dine angeherigen durch vermellt ir red zu unglimpff vnnd falschlichen zugemessen vnnd uszgelegt habenn“. Basel verlange daher, daß die Urheber solcher erdichteter, lügenhafter, falsch erfundener Schmutz- und Schmachreden so gestraft würden, daß es erkenne, daß dem Vogt solches Erdichten, Ausgießen und Schmähen ebenfalls mißfällig, daß ihm aber andererseits die Beförderung nachbarlichen friedsamens Wesens dienstlich, angenehm und gefällig sei. Im übrigen sei man in Basel bereit, „dir vnnd allen

15. Vgl. über ihn 1. Walther Merz, Die mittelalterlichen Burganlagen und Wehrbauten des Kantons Aargau, 3. Band, 1g, 2g, S. 112 (Stammtafel); 2. Karl Schib, Die Urkunden des Stadtarchivs Laufenburg (= Aargauer Urkunden, Bd. 6), 1935; 3. Karl Schib, Geschichte der Stadt Laufenburg (= Argowia, Bd. 62), 1950, S. 109.

vnnsern nachgepuwren furohin, alls bishero gewesen, göttigen vnnnd freundlichen willen zu bewyssen¹⁶“.

Damit scheint der Zwischenfall erledigt gewesen zu sein; jedenfalls verlautet weder in Basler noch in Laufenburger Akten noch etwas darüber.

Die Beunruhigung Basels durch die Ereignisse im Reiche dauerte aber an und kam erst zu Ende, als im Mai 1552 Moritz von Sachsen durch den Zug gegen den gichtkrank in Innsbruck weilenden Kaiser die kaiserliche Macht brach und „dem stolzen Habsburger den demütigendsten Augenblick seines Lebens“ bereitete¹⁷.

III

Zu einem zweiten Male fand das Wandgemälde des Basler Rathauses in der Geschichte der englischen Reformation eine kurze Erwähnung¹⁸.

Unter den von der Reformation erfaßten Engländern, die unter Heinrich VIII. ihr Land verlassen und auf dem Kontinent Zuflucht suchen mußten, befand sich auch der ehemalige Zisterziensermönch, aber dann vor allem durch die Botschaft Heinrich Bullingers für die Reformation gewonnene John Hooper¹⁹. Zunächst hatte er sich nach Straßburg gewendet, aber im Winter 1546/47 siedelte er nach Zürich über, um im engsten Verkehr mit seinem geliebten Bullinger zu leben.

Diese Übersiedlung führte ihn ein erstes Mal über Basel. Das wichtigste Ereignis dieses ersten Basler Aufenthaltes war, daß er sich am 19. Januar 1547 zu St. Martin trauen ließ. Das Trauungsregister²⁰ enthält darüber den folgenden geheimnisvollen Eintrag: „Joannes Anglus cum Anna N. ex Inferiori Germania; Myconius novit.“ Wohl absichtlich sind die beiden Geschlechtsnamen weggelassen, wahrscheinlich weil die beiden Eheleute als Refugianten verborgen zu bleiben wünschten – oft tragen die Flüchtlinge daher ja auch Decknamen –; dagegen hatten sie wenigstens den Antistes der Basler Kirche, Oswald Mykonius, über ihre Identität in Kenntnis gesetzt. Erst durch Bullinger erfahren wir, daß Hoopers Frau Anna von Tserclas geheißen habe, und aus andern Quellen wissen wir, daß sie in der Nähe von Antwerpen, also in der Tat in Niederdeutschland, beheimatet gewesen sei²¹. Zum zweitenmal hielt sich Hooper in

16. Die ganze Angelegenheit ist nur aus dem Entwurf zu diesem Schreiben des Bürgermeisters vom 21. März 1548 bekannt (Staatsarchiv Basel, Missiven A. 32, S. 397 ff.); vgl. Paul Burckhardt, a.a.O., S. 65.

17. Gerhard Ritter, a.a.O., S. 181.

18. Vgl. dazu Ernst Staehelin, Ein englischer Refugiant des 16. Jahrhunderts über ein Wandbild am Basler Rathaus, in Sonntagsblatt der Basler Nachrichten vom 25./26. Mai 1957.

19. Über John Hooper vgl. z. B. *Encyclopaedia Britannica*, Bd. 11 (1956), S. 731 f.

20. Im Staatsarchiv Basel.

21. Vgl. 1. *Later Writings of Bishop Hooper*, edited for the Parker

Basel auf, als er 1549, nach der Thronbesteigung Eduards VI., nach England zurückkehrte. Am 27. März kam er mit seiner Frau und dem Töchterchen Rahel in Basel an und schrieb am 28. März an Bullinger: um Auslagen zu sparen, sende er den Fuhrmann mit dem Wagen und den Pferden nach Zürich zurück und werde mit dem Schiff nach Straßburg weiterfahren. In der Tat traf die Familie dort bereits am 29. März wohlbehalten ein²².

Nach seiner Rückkehr nach England wurde Hooper Kaplan des die Regentschaft führenden Herzogs von Somerset und erhielt als solcher den Auftrag, in der Fastenzeit des Jahres 1550 die Fastenpredigten „before the Kings Majestie and his most honorable Council“ zu halten. Als Text wählte er das Buch des Propheten Jona. In der fünften Predigt – es sind im ganzen sieben – führte er im Anschluß an das Wort Jona 3, 1 f.: „Danach erging das Wort des Herrn zum zweiten Male an Jona: Auf, gehe nach Ninive, der großen Stadt, und predige ihr, was ich dir sagen werde!“ das Folgende aus: aus diesen Worten lernten wir, daß jedermann gebunden sei, die Werke derjenigen Berufung zu tun, deren Namen er trage, und daß er sich nicht in die Arbeiten anderer Männer eindrängen solle; es sei nicht das Amt eines Bischofs, den König oder den Lord zu spielen, und es sei nicht des Königs Sache, den Bischof zu spielen; des Königs Amt sei nämlich genug für einen König und des Bischofs Amt genug für einen Bischof. Und dann fuhr er wörtlich fort: „Diese Pflicht eines jeden ist durch Malereien am Rathaus zu Basel hübsch dargestellt in diesem Vers: ‚Tu supplex ora, tu regna tuque labora!‘; dabei befinden sich drei Bilder, das eine des Papstes, das andere des Kaisers und das dritte eines Bauern; und der Vers lehrt allen dreien ihre Pflichten: er fordert den Papst auf, zu beten, den Kaiser, zu regieren, und den Bauern, zu arbeiten²³.“

Bald nach dieser Predigt, noch im Jahre 1550, wurde Hooper Bischof von Gloucester und 1552 Bischof von Worcester. Doch die Thronbesteigung Marias, der Blutigen, führte auch seinen Sturz herbei: im September 1553 wurde er ins Gefängnis geworfen, am 29. Januar 1555 zum Tode verurteilt und am 9. Februar desselben Jahres verbrannt.

IV

Im ersten Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts wurde das Basler Rathaus durch den Anbau der sogenannten Vordern Kanzlei erweitert und die ganze Fassade, zum Teil unter Anlehnung an das Vorhandene, durch Hans Bock d. Ä. neu bemalt.

Society by Charles Nevinson, 1852, S. IX; 2. Turicensia, Beiträge zur zürcherischen Geschichte, 1891, S. 135.

22. 1. Original Letters relative to the English Reformation, 1. Teil, 846, S. 48 ff.; 2. Epistolae Tigurinae, 1848, S. 31 ff.

23. Early Writings of John Hooper, edited for The Parker Society by Samuel Carr, 1843, S. 507.

Von dem in Frage stehenden Wandgemälde wurde zum mindesten die Inschrift erhalten; jedenfalls berichtet Pfarrer Johannes Groß in seinem 1622 erschienenen Werk „Urbis Basiliensis Epitaphia“, daß sich an der Vorderseite des Rathauses die Inschrift befinde: „Tu supplex ora, tu protege, tuque labora.“ Dagegen scheint das Bildnis des Papstes in dasjenige eines Pfarrers und das Bildnis des Kaisers in dasjenige eines Bürgermeisters oder Ratsherrn verwandelt worden zu sein; wenigstens sagt Groß in einer Anmerkung, durch die Inschrift werde die Pflicht des Pfarrers, die Pflicht der Obrigkeit und die Pflicht des Bauern beschrieben²⁴.

Die folgenden Zeiten hatten für die dem Wandgemälde zugrunde liegende Lehre von den drei Ständen kein Verständnis mehr, und der aus der Aufklärung hervorgegangene Basler Staatsmann Peter Ochs ruft daher in seiner „Geschichte der Stadt und Landschaft Basel“ nach Anführung der Bemerkung von Groß entrüstet aus: „Wo hat Groß gefunden, daß nur der Landmann, und nicht der Stadtbürger arbeiten soll? Was mag doch die Exegetik eines solchen Mannes gewesen sein²⁵!“

ABSTRACT

In the sixteenth century, there was a mural in the city hall of Basel which depicted the three estates. That of the *Lehrstand* was represented by a picture of the pope, that of the *Wehrstand* by a picture of the emperor, and that of the *Nährstand* by a picture of a peasant.

After the victory of the emperor over the members of the League of Schmalkalden a few townsmen of the Austrian city of Laufenburg made the accusation that the picture of the emperor portrayed him derisively. The city of Basel considered this accusation very dangerous, for it felt itself threatened by the then victorious emperor. Consequently, in a communication of March, 1548 to the provost of Laufenburg, it denied the rumour and demanded the punishment of those who had started it.

The mural in the city hall of Basel also played a role in English church history in so far as John Hooper, who at one time had been in Basel as a refugee, mentioned the picture in a sermon which he delivered in the presence of King Edward VI in the year 1550. In it he repeated the demand that every estate remain loyal to its particular office.

24. Johannes Groß, a.a.O., S. 449.

25. Peter Ochs, a.a.O., Bd. 5, 1821, S. 401.

Das Bild Martin Luthers in den Briefen Calvins

von Ernst Walter Zeeden

I.

Die vorliegende Arbeit sieht ihr begrenztes Ziel darin, zu ermitteln, was sich von dem Verhalten Calvins zu Luther in dem ausgedehnten Briefwechsel des Genfer Reformators spiegelt. Sich über die bekannten dogmatischen, liturgischen und disziplinären Unterschiede zu verbreiten oder eine theologische Interpretation derselben zu geben, liegt gänzlich außerhalb der Absichten des Verfassers. Was vorgelegt wird, ist lediglich eine Skizze, die aus der Beschäftigung mit Calvins Briefen erwachsen ist; sie schöpft aus ihnen und berichtet über sie unter der Fragestellung: Was sagt diese Korrespondenz aus über das Verhalten des Genfer Reformators zu Luther; wie sichtet und wie bewertet er ihn, und wie grenzt er sich gegen ihn ab¹? Es handelt sich also bloß um eine mehr oder weniger lose Anreihung von Beobachtungen, die sich dem Verfasser aus dem Studium des in jeder Beziehung imposanten Briefcorpus Calvins ergaben.

Der Briefschreiber Calvin ist schon mehrfach gewürdigt worden², so daß

1. Die vorliegende Arbeit hatte sich ursprünglich zum Ziel gesetzt, Calvins Urteil über Luther, Melanchthon und das Luthertum zu behandeln, beschränkt sich aber aus äußeren Gründen auf Luther. Eine knappe Darstellung über Melanchthon und das Luthertum im Blickfeld Calvins hoffe ich demnächst vorlegen zu können. Calvins weitgehende Übereinstimmung mit Luther in der Lehre und seine reformatorische Solidarität mit ihm stellen die älteren Arbeiten über dies – übrigens relativ selten behandelte – Thema in den Mittelpunkt; daß Calvin stark auf Luthers Schultern steht, hebt, kritisch gegen französische Interpretationen der damaligen Zeit, positiv Wilh. Niesel hervor: Calvin und Luther, Reformierte Kirchenztg. 81 (1931), S. 195 f. Wieweit lutherisches, teilweise durch Buzer vermitteltes Gedankengut in der Theologie Calvins rezipiert worden ist, referiert knapp und kenntnisreich A. Lang in seiner m. E. immer noch lesenswerten kleinen Biographie J. Calvin usw. (1909), S. 61 ff., 71 ff. – Außer der Schottenloher nr. 12070–12072; 12075 und 12077 genannten Lit. verweise ich auf A. Zahn, Calvin's Urtheile über Luther. Ein Beitrag zur Lutherfeier aus der reformierten Kirche Deutschlands, Theol. Stud. aus Württ. 4 (1883), auch separat (Ludwigsburg 1883; zit.: Zahn); A. Lang, Luther und Calvin, ein Vortrag zum 18. Februar 1896, Dt.-evg. Bll. 21 (1896), S. 319 ff.; Wiederabdruck in A. Lang, Reformation u. Gegenwart (1918), S. 72 ff.; A. Eekhof, Hoe heft Calvin over Luther gedacht? Nederld. Arch. voor Kerkgesch. N. S. 14 (1918), S. 273 ff. In den Biographien und manchen Monographien wird das Thema gestreift, jüngst z. B., wenn auch materiell nicht ganz zureichend, von F. Büßer, Calvins Urteil über sich selbst (Zürich 1950; zit.: Büßer), S. 102 f. Der theologische Zusammenhang Calvins mit Luther wird im folgenden also nicht erörtert, sondern vorausgesetzt.

2. Schottenloher nr. 2417; 2419–2421; 2486; ferner A. Lang, J. Calvin usw.

auf ihn hier nicht näher eingegangen zu werden braucht, ein paar Bemerkungen zur Sache vielleicht ausgenommen. Calvin hat Luther persönlich nie kennengelernt, und nur ein einziger Brief von ihm an Luther ist erhalten, der aber seinen Adressaten nicht erreicht hat. Er wurde Melanchthon mit der Bitte um Weitergabe zugestellt. Dieser wagte aber nicht, ihn auszuhändigen; denn er fürchtete wegen seines delikaten Inhalts³ einen Zornausbruch Luthers. Calvin stand jedoch mit einer Reihe von Männern in Verbindung, die ihrerseits wieder Luther persönlich kannten. Unter ihnen dürften Buzer und Melanchthon die wichtigsten gewesen sein.

Längere Ausführungen über Luther sind in dieser Korrespondenz nicht die Regel; meist sind es nur ein paar charakterisierende Worte oder Sätze. Dasselbe gilt von den Aussagen über deutsche Theologen aus Luthers Schule oder Männer seines Umgangs. Daneben gibt es aber doch auch vereinzelt Briefe, in denen Calvin des näheren auf Luther, auf das Luthertum und seine Lehren eingeht. Solcher Auslassungen liegen immerhin doch so viele vor, daß, hält man sie alle gegeneinander, sich so etwas wie ein Bild einstellt.

Fragt man nach den Empfängern, so streifte Calvin das Thema Luther und Luthertum am häufigsten gegenüber Melanchthon, Bullinger und Farel; er brachte es aber auch, aus naheliegenden Gründen, in seiner Korrespondenz mit reformierten Gemeinden in Deutschland, so zum Beispiel mit denjenigen zu Frankfurt am Main und Wesel, zur Sprache. Erstaunlich hoch war übrigens die Zahl derer, die nur sehr gelegentlich oder nur einmal ein paar einschlägige Worte zu hören bekamen. Die Adressaten waren nach sozialem Rang, Nationalität und konfessioneller Gesinnung recht verschieden: Man findet Polen, Franzosen, Niederländer, Schweizer, Deutsche, Böhmen und Italiener; darunter, Könige und Fürsten, Männer aus dem Staatsdienst und Pfarrer, Lutheraner, Melanchthonianer und Reformierte.

Einen gewissen Aufschluß vermitteln die Briefe übrigens auch durch die Dichte ihrer zeitlichen Abfolge. Wenn sich Calvin zum Thema Luther und

(1909), S. 181–188; Jacques Pannier, *Calvin écrivain. Sa Place et son Rôle dans l'Histoire de la Langue et de la Littérature française* (Paris 1930); Hedw. Ruff, *Die französ. Briefe Calvins. Versuch einer stilist. Analyse* (Glarus 1937).

Die Briefe Calvins sind herausgegeben in den Bänden Xb bis XX der *Opera Calvini* (innerhalb des *Corpus Reformatorum*) von Baum, Cunitz und Reuß. Sie werden zitiert nach der im CR gebrauchten durchlaufenden Numerierung mit Angabe des Datums und Empfängers. In der Verdeutschung der Zitate stütze ich mich auf die Übersetzung von Rud. Schwarz in der vorzüglichen Auswahl der Briefe in der Übersetzung (*Calvins Lebenswerk in seinen Briefen, eine Auswahl i. dt. Übers.* v. R. Schwarz, m. Geleitwort von P. Wernle, 2 Bände, 1909).

3. Luther wurde darin von Calvin um gutachtliche Stellungnahme zu der Frage gebeten, ob – formelle – Teilnahme am römisch-katholischen Gottesdienst für einen Protestanten statthaft sei. Vgl. dazu auch A. Lang, J. Calvin (1909), S. 67.

Luthertum aussprach, so fast immer wegen eines zeitgeschichtlichen Anlasses. So stand 1538/39 die Wittenberger Konkordie im Hintergrund seiner relativ häufigen Äußerungen, 1544/45 Luthers „Kurzes Bekenntnis vom Abendmahl“ (welches die Wogen in Zürich bekanntlich besonders hoch gehen ließ); 1554 und in den folgenden Jahren waren es Westphals polemische Schriften und von 1560 bis zu seinem Tode die Ereignisse in Frankreich und die Bedrängnisse der Reformierten in Deutschland, welche ihn, wenn er zur Feder griff, veranlaßten, sich über Luther und seine Theologie, über die Confessio Augustana und prominente Vertreter des Luthertums zu äußern.

II.

Calvin hat, wie man weiß, von Luther sehr hoch gedacht⁴. Er hat das Seine getan, daß der deutsche Reformator im reformierten Protestantismus, über alle Gegensätze zum Luthertum hinweg, in gutem Andenken verblieb, und hat ihm als dem Urheber der Reformation auch einen hervorragenden Platz in seiner Konzeption der Kirchen- und Heilsgeschichte angewiesen⁵. Unter kirchengeschichtlichem Aspekt ist in den Briefen allerdings nur spärlich von Luther die Rede. Dennoch ist das wenige, was sich darüber ermitteln läßt, ausagekräftig. Es sei hier kurz angedeutet. In einem Schreiben an die evangelischen Pfarrer der württembergischen Grafschaft Mömpelgard vom Jahr 1544 verglich er einmal Wittenberg mit dem Jerusalem der Apostelzeit, weil von hier das Evangelium seinen Ausgang genommen habe – was ja nun gewiß eine recht ehrenvolle Parallele war. Allerdings führte er den Vergleich etwas weniger schmeichelhaft weiter: nämlich daß wie damals die Unruhestifter in der frühen Christenheit, die das Werk der Apostel gestört hätten, von Jerusalem gekommen wären, so auch derzeit, als Störenfriede innerhalb der evangelischen Christenheit, allerlei Theologen von Wittenberg⁶.

Weiteres über Luthers Platz in der Heilsökonomie der Kirchengeschichte brachte Calvin in dem einen und anderen seiner Traktate. So schrieb er zum Beispiel fast um die gleiche Zeit wie jenen Brief an die Mömpelgarder eine

4. Neben Lang und Zahn bes. Eekhof (vgl. oben Anm. 1).

5. Calvin hat zwar keinen systematischen Traktat darüber verfaßt, doch läßt sich eine Vorstellung vom Gang der Kirchengeschichte und von der Rolle der Reformatoren innerhalb dieser Geschichte aus zahlreichen Äußerungen erschließen. Ich nenne als ein Beispiel aus vielen seinen umfangreichen Brief an König Sigismund II. August von Polen vom 5. 2. 1554, CR 2057; vgl. auch „De Scandalis“ (1550), CR Opp. Calv. III, 9 ff.

6. 8. Mai 1544, CR 547; derselbe Gedanke kehrt mehrfach wieder, z. B. in einem Schreiben an seinen ehemaligen Straßburger Schüler Matthias Schenk vom 22. April 1560, CR 3184.

polemische Abhandlung gegen den Katholiken Pighius⁷. Sie ging über den unfreien Willen, und dies gab ihm Gelegenheit, seine Übereinstimmung mit Luther in dem berührten Kontroverspunkte kraftvoll zu unterstreichen und dabei den deutschen Reformator gegen allerlei Anwürfe zu verteidigen. Er hob bei diesem Anlaß Luthers Tat unter kirchengeschichtlichem Gesichtspunkt in dreifacher Hinsicht hervor:

Erstens sei Luthers und seiner Mitstreiter Werk den Taten der Apostel durchaus vergleichbar; im Grunde genommen habe er sogar vor einer noch etwas schwereren Aufgabe gestanden als seinerzeit die Jünger des Herrn. Denn den Aposteln sei es, im Unterschied zu Luther, erspart geblieben, erst noch ein organisiertes Reich des Teufels zum Einsturz bringen zu müssen, das unter der Maske der Kirche Gottes die Christenheit beherrschte und in der Finsternis gefangenhielt.

Zweitens habe Luther, als alles noch in totaler Finsternis gelegen hätte, als erster einen Funken des Evangeliums aufglänzen sehen und das Tor zum Heil aufgestoßen.

Drittens habe Luther zwar nur heilen und bessern wollen, sich aber bald davon überzeugt, daß, weil die Krankheit schon viel zu weit vorgeschritten, der Körper der alten Kirche Heilung nicht mehr habe finden können; er sei ihm vielmehr unter den Händen auseinandergeborsten und habe daher eine Reformation ab radice notwendig gemacht⁸.

Alles in allem bezeichnete Calvin den deutschen Reformator als einen hervorragenden Apostel Jesu Christi, der den Auftrag erhalten habe, das reine Evangelium wieder auf den Leuchter zu stellen. Dementsprechend interpretierte er Luthers Werk als Gottes eigenes Werk – was bekanntlich, wie sich durch zahlreiche Stellen belegen läßt, auch Luthers eigene Meinung gewesen ist. Er hob dabei gern seine, Calvins, Übereinstimmung mit Luther in den Hauptpunkten hervor; rühmte gleichzeitig vor allem aber auch Melancthon, und zwar deswegen, weil er die in ihrer originalen Diktion nicht jedermann verständliche Theologie Luthers so faßlich dargestellt und systematisiert hätte, daß sie dadurch vielen überhaupt erst zugänglich gemacht worden wäre⁹.

Freilich verwahrte sich Calvin energisch gegen eine religiöse Verherrlichung Luthers, wie sie im Lauf der Lehrstreitigkeiten in Mode kam und bald zum Topos wurde in der lutherischen Orthodoxie. Er bekam gerade noch die Anfänge davon zu spüren: In Frankfurt am Main (wohin er die letzte größere

7. CR Opp. Calvini 39, 225–404; über Pighes Schrift *de libero hominis arbitrio* (1542) und seine theologische Position: H. Jedin, Studien über die Schriftstellertätigkeit Albert Pighes (1931), bes. S. 40 ff., 107 (und Anm. 51 f. ebd.), 115 f.

8. Sowohl A. Zahn wie A. Lang (s. o., Anm. 1) werten diesen Traktat als *Defensio sanae et orthodoxae doctrinae de servitute et liberatione humani arbitrii adversus calumnias Alberti Pighii Campanensis*, CR Opp. Calv. XI, 225 ff.

9. Zahn, S. 5 ff.

Reise seines Lebens unternahm, um die unerquicklichen Verhältnisse zu bereinigen, in die die reformierte Flüchtlingsgemeinde daselbst geraten war) amtierte als Pastor unter anderen Matthias Ritter, der in einer auf Melanchthon fußenden Lutherbiographie mit der literarischen Apotheose des Reformators damals den Anfang machte, indem er ihn als den dritten Elias pries, von dessen Wiederkunft die Heilige Schrift spricht¹⁰. Solcherart Heiligsprechung Luthers nannte Calvin schauderhaft. Er hielt so etwas für einen üblen Götzendienst, demjenigen vergleichbar, den die Ägypter mit Jeremias trieben, als sie seine Grabstätte anbeteten, und lehnte sie ganz unmißverständlich ab¹¹.

Obwohl also Calvin nicht sparte mit rühmenden Worten, obwohl er Gottes Werk durch Luther vollbracht und in diesem selbst eine apostelgleiche Figur sah, so wollte er ihn deshalb nun doch nicht zu übergeschichtlicher Größe erhöht und entrückt sehen; wollte deshalb auch nichts von Unvergleichlichkeit und Unfehlbarkeit Luthers wissen; vielmehr rückte er ihn auf ein gewissermaßen „normales“ geschichtliches Maß zurück und sagte zum Beispiel ganz offen: auch mancher Irrtum in der Lehre sei Luther unterlaufen. Gewiß habe er den rechten Weg gewiesen, doch dürfe man nicht stehenbleiben, sondern müsse weiter vorwärts marschieren; denn noch manches gebe es über ihn hinaus zu tun. Gott könne im übrigen, wenn es ihm gefiele, noch trefflichere, ausgezeichnetere Diener als Luther sich erwecken und habe in dessen einmaliger Person seine Reichtümer durchaus nicht verausgabt. Vor allem dürfe man nicht am Buchstaben Luthers klebenbleiben; denn nicht an Luthers Aussagen, sondern an Gottes Wort sei die Kirche gewiesen¹².

Diese wenigen Andeutungen genügen vielleicht schon, um ein wesentliches Merkmal der Unterscheidung zu erfassen. Der übergeschichtlichen Deutung, wie sie im deutschen Luthertum um sich griff¹³, stellte der Reformator hart und

10. Malachias (Maleachi) 3, 23 (= 4, 5).

11. Zahn, S. 14. Über Matth. Ritter und das Vordringen des Gnesioluthertums in Frankfurt am Main vgl. Karl Bauer, Calvins Beziehungen zu Frankfurt/Main (1920), S. 22 ff. u. ö. Ebd., S. 53 f., auch Charakterisierung von M. Ritters Lutherbiographie; über Calvin und Frankfurt am Main ferner: H. Dechent, Kirchengeschichte Frankfurts am Main (1913), bes. S. 210 ff., 216, 220 ff. Vgl. auch K. Bauer, Der Benennungsstand der Reichsstadt Frankfurt a. M. im Zeitalter der Reformation, ARG 9-22 (1922/25).

12. Zahn, S. 14.

13. Über die Gegenposition der Lutheraner: K. Bauer, Calvins Beziehungen zu Frankfurt/Main, S. 53 ff. E. W. Zeeden, Luther und die Reformation usw. I (1950), S. 47 ff. Über Luther als den maßgeblichen Interpreten des Gotteswortes vgl. die bei Zeeden, ebd. II (1952), S. 31 f., 52 ff., 57 ff. und 69 ff. abgedruckten Texte von Mathesius, Cyr. Spangenberg, Selnecker u. a.

Dagegen berührte sich in seiner Stellungnahme, soweit sie Luther betraf, mit Calvin etwa Sleidan; vgl. Zeeden II, S. 36 f.

klar eine mehr geschichtliche Bedeutung des Reformators in Wittenberg entgegen: Ein Gottesmann freilich, mit Meriten ganz besonderer Art, der Gottes Werk zu seiner Zeit vollbrachte und deshalb eine Art Apostel war, eine großartige Täterfigur der Kirchengeschichte – das war Luther für Calvin. Sein Werk jedoch, und hier sonderte er sich ab von den zeitgenössischen lutherischen Theologen und vom Luthertum der Orthodoxie, erkannte er wohl an als Hinführung zum Evangelium; aber er anerkannte es nicht als eine in allen Stücken verbindliche Auslegung des Wortes Gottes.

III.

Fragen wir nun nach seinem praktischen Verhalten zu Luther und nach seinen konkreten Äußerungen über ihn, so sei an den Anfang ein Brief an Buzer aus dem Jahr 1538 gestellt¹⁴. Es ist einer der frühesten von Calvin erhaltenen Briefe überhaupt; seinem Inhalt nach eine recht eingehende und differenzierte Stellungnahme des damals Achtundzwanzigjährigen. Sie hängt zusammen mit Buzers Werbungen in der Schweiz für die 1536 abgeschlossene Wittenberger Konkordie und mit dem Vordringen lutherisierender Bestrebungen in Bern, denen einer der dortigen zwinglianischen Pfarrer, Megander mit Namen, zum Opfer fiel (er wurde vertrieben).

Calvin sichtete bei dieser Gelegenheit Luther nach den verschiedensten Richtungen und gab gleichzeitig ein paar Werturteile über die Anhänger seiner Lehre ab. Den Hintergrund bildet der Sakramentsstreit zwischen Wittenberg und Zürich, in welchem der Adressat, Martin Buzer, zu vermitteln suchte. Calvin machte gegen die Art, wie Buzer die Union betrieb, ein paar Vorbehalte. Dogmatisch: Luthers Abendmahlslehre sei in verschiedenen Punkten diskutabel, eine Unterwerfung Zürichs unter Wittenberg sei daher nicht ohne weiteres wünschenswert. Praktisch: Beide Parteien müßten etwas zurückstecken und ihre Fehler einsehen, nicht jedoch dürfe bloß die eine, Wittenberg, diktieren und meinen, die andern zur Gefolgschaft zwingen zu sollen. Das von Calvin beklagte herrische Auftreten Wittenbergs ging, wie er sah, mehr oder weniger auf Luther zurück. Auf ihn, bat er, möge Buzer mildernd einwirken, und zwar dahingehend, daß Luther a) seine Gegner im Sakramentsstreite nicht seiner Person sondern Christo unterwerfe; b) sich selber der Wahrheit beuge, wo er im Widerspruch zu ihr stünde.

Diese bemerkenswert unabhängige Einstellung zu Luther ging bei dem damals noch recht jungen Calvin – trotz aller Verehrung, die er dem Älteren zollte – auf die Überzeugung zurück, daß innerhalb der Kirche Gottes das Privileg, allein beachtet zu werden, Luther doch wohl keineswegs zukomme. Vielmehr sagte er klipp und klar, seine Äußerungen über das Abendmahlsbro

14. Vom 12. 1. 1538, CR 87.

steckten voller Irrtums, und was er von der Ubiquität sage, sei gar eine Phantasterei. Mit diesen starken sachlichen Vorbehalten verband sich aber auch eine deutliche Kritik seiner Person: Leider sei – so meinte Calvin – Luther furchtbar trotzig und nie bereit, nachzugeben; sei hochfahrend und herrischen Benehmens; dabei in manchen Dingen recht unwissend, töricht im Vorgehen gegen Andersdenkende, von schweren Täuschungen über sich selbst eingenommen und anderseits ein Mann, der selbstbewußt über andere schmähe.

Calvin, der ja sein Leben lang auf eine Union der evangelischen Kirche hingearbeitet hat, hätte gewiß einen Zusammenschluß der sächsischen und süddeutschen mit den schweizerischen Protestanten begrüßt, sträubte sich aber sehr gegen die Aussicht, von Luther dogmatisch majorisiert zu werden: Sollte Luther die reformierten Kirchen mit ihrem Bekenntnis aufnehmen – gut. Aber er sollte sich nicht zu ihrem Diktator aufwerfen und ihnen – in der Lehre – gebieten wollen. Daher auch seine helle Empörung über die Wittenberger, die nach der Konkordie in die Welt posaunten, sie hätten die andern Kirchen zur Erkenntnis ihres Irrtums gebracht. Er sah nichts als eitlen Hochmut und unangebrachten Ehrgeiz in solchen Verlautbarungen.

Noch stärker als gegen Luther betonte er gegen Luthers Anhänger seine dogmatischen Bedenken. Nach seinem Dafürhalten strotzten deren Redereien vom Abendmahl von dogmatischen Schnitzern. Was aber die lutherischen Pfarrer von Bern, die den Zwinglianer Megander zur Strecke gebracht hatten, anging, so äußerte er sich über ihre moralischen und theologischen Qualitäten, unter Verzicht auf allzu große Zurückhaltung, recht freimütig, indem er den einen als eine schnaubende Bestie bezeichnete und noch eine Reihe vergleichbarer Epitheta ornantia für ihn erübrigte, während er dem andern schlicht das Zeugnis gab, daß er das Evangelium auf den Kopf stelle und voller Aberglaubens und Tollheit sei¹⁵.

Bezeichnend an diesem frühen Zeugnis scheint viererlei:

1. Bei aller Wertschätzung Luthers ein unabhängiges Urteil über seine Lehre und sein Verhalten.
2. Bejahung einer kirchlichen Union unter den Protestanten auch bei Lehrverschiedenheit, jedoch unter der Voraussetzung einer relativen Selbständigkeit der einzelnen Gliedkirchen in Bekenntnis und Verfassung. Eine Union, so sagte Calvin, müsse so beschaffen sein, daß alle „Guten“ sich ihr anschließen könnten.
3. Im Gegensatz dazu eine harte, diskriminierende Kritik der theologischen Gegner und Andersdenkenden, umgekehrt eine zugleich sittlich positive Bewertung der eigenen Glaubensgenossen.
4. Eine im Bewußtsein begründete kräftige Überzeugung von der Wahrheit

15. Weil der betreffende Geistliche über die Sakramente verhältnismäßig konservativ dachte und deren mehr als nur zwei gelten lassen wollte.

der eigenen Lehre: „Ich bin mir bewußt“, sagte Calvin von sich selbst, „daß mich Gott, seit ich sein Wort zum ersten Mal zu kosten bekam, nie so verlassen hat, daß ich über den Gebrauch der Sakramente und der Teilhabe am Leibe Christi nicht rechtgläubig gedacht hätte¹⁶.“

Überzeugungen und Aussagen dieser Art wird man fortan häufiger in den kommenden 26 Jahren begegnen, die zwischen diesem Briefe und Calvins Tod lagen. Freilich tritt manche Nuance feiner oder schärfer hervor, dazu kommt der Einfluß weiterer Ereignisse und Erfahrungen auf die Urteilsbildung. Im Prinzip aber brauchte Calvin nichts zurückzunehmen. Fortan wird er im wesentlichen seine früh umrissene Position ausbauen, ausweiten, festigen und gelegentlich leise abwandeln.

In seine Urteile über Luther schwingt fühlbar, deutlich und stark hinein der Lehrgegensatz zwischen Wittenberg und Zürich; sie gingen aber keineswegs ausschließlich auf ihn zurück. Die Spannungen und kämpferischen Auswüchse, die über der Lehrdifferenz entstanden, sah er selber sehr ungern und war sie soweit wie irgend möglich abzumildern bemüht. Er hielt die streitenden Parteien wiederholt mit Ernst zur Mäßigung an; wir wissen es aus seiner Korrespondenz mit Bullinger und Melanchthon, die beide zu seinen engeren Freunden gehörten, aber auch aus seinen brieflichen Berichten an Dritte¹⁷. Der Tenor seiner Empfehlungen an die Züricher lautete durchweg: Treibt den Streit nicht auf die Spitze; ich gebe zu, daß euch Luther in übelster Weise vor den Kopf gestoßen hat; trotzdem: seid großmütig! Seht es ihm nach, vergeßt über seinen Fehlern seine Vorzüge nicht! Denkt an seine einmalige reformatorische Tat und haltet ihm um seiner Verdienste willen sein ungerechtes Schmähzeug¹⁸!

16. CR 87 (12. 1. 1538); daß die „Guten“ auf seiten Calvins und der Reformierten stehen bzw. das Benehmen der Lutheraner alle „Guten“ und „Frommen“ vor den Kopf stößt, in Harnisch bringt usw.: CR 1958, Frühjahr 1554, an Laski (im Gegensatz gegen den grausamen Dänenkönig stehen alle Guten); CR 2677, 3. Aug. 1557, an Melanchthon (die Lutheraner toben gegen alle Frommen); CR 2632, 19. Mai 1557, an K. Hubert (die Vorgänge in Sachsen müssen alle Frommen traurig machen).

CR 3986, 23. Juli 1563, an Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz (Calvin wird gern gehört bei Frommen, Gelehrten und Urteilsfähigen; die Lutheraner, die ihn bekämpfen, finden in ihrer Bosheit, Frechheit und Dummheit Anklang nur bei ihresgleichen).

Daß Calvin überzeugt war, im Zweifelsfalle immer die rechtgläubige Auffassung zu vertreten: vgl. die bei Zeeden, Calvins Einwirken auf die Reformation in Polen, Litauen, Aubin-Festschrift (1956), S. 343 f. herangezogenen Texte.

17. Vgl. u. a. CR 171, 19. Mai 1539, an Zébedée; CR 576, 10. Okt. 1544, an Farell; CR 1297, Okt. 1549, an Buzer.

18. Briefe an Bullinger, CR 586, 25. Nov. 1544, und CR 2042, 13. 11. 1554 (an alle Züricher Pfarrer).

An Melanchthon dagegen, der sein Mittelsmann nach Wittenberg hin war, gab er die Parole: Bändige den wilden, trotzigen Mann, der durch sein Toben alles zerschlägt; such ihn zur Milde umzustimmen und bring ihn dazu, von seinem Eigensinn zu lassen¹⁹.

„Ich verehere ihn von Herzen, aber ich schäme mich für ihn“ wegen seines maßlosen Wütens gegen die Züricher, schrieb er etwa 1545 an Melanchthon, und im gleichen Brief an anderer Stelle: „Wir sind ihm viel Danks schuldig, das gebe ich zu. Auch würde ich ihn gern als größte Autorität gelten lassen, wenn er sich nur selbst zu mäßigen wüßte²⁰.“ Anderseits suchte er Bullinger und die empörten Züricher mit so starken, eindrucksvollen Worten zu beruhigen wie den folgenden: „Selbst wenn er mich einen Teufel schelten sollte, so würde ich ihn dennoch für einen auserlesenen Gottesmann halten, der freilich auch unter großen Fehlern leidet, wie er an herrlichen Tugenden reich ist.“ Denn in seiner Person habe man es zu tun „mit einem Erstling unter den Knechten Christi, dem wir alle viel schulden²¹“. So war es durchaus keine Heuchelei, wenn Calvin ihn in einem Briefe anredete als „vortrefflichen Hirten der christlichen Kirche, ausgezeichneten Diener Christi und verehrtesten Vater²²“. Anderseits war Calvin auch viel daran gelegen, sich von ihm anerkannt zu wissen. Als Luther ihn einmal brieflich durch Buzer grüßen ließ und Melanchthon ihm gleichzeitig mitteilte, daß Luther nach der Lektüre eines Calvinschen Traktats trotz gegenteiliger Ansicht respektvoll von ihm gesprochen habe, da kannte seine Freude schier keine Grenzen, und er war bereit, Luther alles mögliche nachzusehen, ja, er erklärte sich durch seine Großmut überwunden²³. An Bezeugungen eines außergewöhnlichen Respekts hat er es also gewiß nicht fehlen lassen.

Das hat ihn jedoch niemals gehindert, sich offen über das auszusprechen, was er an Luther tadelnswert fand. Ja, er konnte im gleichen Atemzug, in dem er von Luthers hohen Geistesgaben sprach, sich schmerzlich über den Streit beklagen, den Luther durch sein sogenanntes „Kurzes Bekenntnis vom Sacrament“ 1544 heraufbeschworen habe²⁴, und wagte der Vermutung Ausdruck zu geben, daß Gott hier dem Satan die Zügel locker gelassen hätte, um seine Kirche zu schlagen²⁵. Dabei drückte er sich noch schonend aus, wenn er die Ansicht vertrat, daß Luther selbst nicht der eigentliche Urheber sei, sondern nur üblen Elementen seiner Umgebung zum Opfer gefallen wäre. Zu diesen dunklen Figuren, die ihn,

19. Briefe an Melanchthon: CR 544, 21. April 1544; CR 606, Januar 1545; CR 657, 28. Juni 1545.

20. CR 657.

21. CR 586.

22. CR 605, Januar 1545, an Luther.

23. CR 197, 20. 11. 1539, an Farel.

24. W.A. 54, S. 141–167.

25. CR 586.

wie er meinte, gegen Zürich und die Schweizer aufgehetzt hätten, rechnete er übrigens namentlich Nikolaus von Amsdorf²⁶.

An Luther persönlich fand er auszusetzen, daß er trotzigen, eigensinnigermaßen leidenschaftlichen Wesens sei, oft schon aus kleiner Ursache aufbrause und, unfähig sich selbst im Zaum zu halten, sinnlos und mit nicht zu rechter fertigender Lautstärke tobe und wüte, außerdem nicht selten Anfällen von Wildheit nachgäbe und keinen Widerspruch dulde. Besonders kritisierte er, daß Luther, wenn er einmal in Fahrt sei, auch den gebotenen Anstand fahrenließe und sich wie ein Tyrann in der Kirche gebärde²⁷, mit einem Wort: sich so benehme, daß alle Welt ihn für rasend halten müsse²⁸.

Die Schärfe dieser Äußerungen ist zwar zunächst auch als Reaktion auf Luthers letzte Attacke gegen die Züricher Kirche zu verstehen; dahinter standen aber doch wohl noch mehr, nämlich die Sorge um das weitere Schicksal der Protestanten überhaupt; und als Ausfluß dieser Besorgnis müssen seine harten Worte wohl im wesentlichen auch verstanden werden. Denn woran Calvin dachte, war erstens die katastrophale Wirkung auf die Umwelt, die, sowohl katholisch, sich an dem innerprotestantischen Zank weidete; und war zweitens innerkirchlich, die unermessliche Gefahr, die heraufbeschworen wurde, wenn vom ersten Mann der evangelischen Christenheit das Beispiel diktatorischer Autorität vorexerziert wurde. „Es ist um die Kirche geschehen, wo ein einzelner mehr vermag als alle andern zusammen; besonders, wenn er ohne Bedenken probiert, wie groß seine Macht ist ... Wenn schon gleich zu Beginn der Wiedergeburt der Kirche solches Beispiel von Tyrannei auftritt, was soll dann in Baldem geschehen, wenn die allgemeinen Verhältnisse sich verschlechtern?“ So schrie er beschwörend an Melanchthon in Wittenberg und forderte ihn, freilich vergeblich, auf, Luther in seine Grenzen zu weisen und ihm gegenüber in Sachen der Abendmahlslehre Farbe zu bekennen.

Nun ist, wie man weiß, der Praeceptor Germaniae eine liebenswerte Gestalt, aber kein Musterbeispiel von Zivilcourage gewesen, sondern hat, um Kränche zu vermeiden, sich meistens möglichst still aus der Affäre gezogen. Gerade davon suchte Calvin ihn abzubringen und redete ihm ziemlich deutlich ins Gewissen, wenn er ihm mahnend zurief: Luther nicht widerstehen und lieber auf alle Freiheit verzichten, als den großen Mann von Wittenberg ein wenig tadeln, hieße den Nachfahren ein böses Beispiel geben. Aber auch praktisch sei es völlig abwegig, mit Luthers Heftigkeit Nachsicht zu üben: „sie bricht sons

26. CR 586; ferner CR 2042, 13. Nov. 1554, an die Pfarrer von Zürich; vgl. auch die ultima admonitio ad Joach. Westphalum (1557), CR Opp. Calvini 9, ausgewertet bei Zahn, S. 14.

27. CR 544 und 657 an Melanchthon; CR 3184 (s. o., Anm. 6); CR 2089, 18. Jan. 1555, an Vermigli; CR 2607, 25. 3. 1557, an M. Schalling; CR 2042 (s. o., Anm. 26).

28. CR 657 an Melanchthon.

nur noch bedenkenloser aus“, und deshalb sei es verkehrt, ihm grundsätzlich alles zu erlauben²⁹.

Es ist also letztlich das Prinzip der Freiheit der einzelnen evangelischen Kirchen, welches Calvin gegenüber Luther vertrat und welches er nur deshalb vertreten konnte, weil er im Streit zwischen Zürich und Wittenberg die reine Lehre und das rechte Verhalten keineswegs einseitig durch Wittenberg repräsentiert sah. Deshalb hielt er Luthers quasi päpstliches Auftreten für durchaus unberechtigt, bedauerte, daß er „von seinen Irrtümern“ nichts zurücknahm, und meinte, gerade deshalb stünde es ihm schlecht an, von anderen zu verlangen, daß sie sich seiner Fassung anbequemten³⁰. Verglichen mit Zürich, hielt er gerade Luther für das eigentlich unruhestiftende Element, und so äußerte er gegen Farel, daß nicht von Zürich, sondern von Luther „Gefahr drohe“³¹. Alles in allem sah er bereits 1544 aus der heftigen Lehrdifferenz einen „bösen, verderblichen Brand“ für die Zukunft des Protestantismus voraus.

Sachlich zeigten sich also schon zu Luthers Lebzeiten deutlich Calvins Vorbehalte: sie betrafen, als wichtigsten Punkt, die Abendmahlslehre; richteten sich von da aus aber auch bereits grundsätzlich gegen seine Autorität in Lehrfragen. Weiterhin erhob Calvin Einwände in der zwar weniger wichtigen, aber immerhin ganz und gar nicht unerheblichen Frage der Zeremonien, und schließlich opponierte er auch den Anfängen lutherischen Staatskirchentums³². Die schärfsten Äußerungen fallen allerdings erst nach Luthers Tode. Von ihnen seien folgende beiden genannt: Erstens: Nicht unbekannt sei ihm, Calvin, Luthers ungeheuerliche Rede vom verehrungs- und anbetungswürdigen Sakrament – so 1554 an die Pfarrer zu Zürich³³. Und zweitens, noch deutlicher, 1549 an Buzer in England, Luther habe Idolatrie getrieben: „Denn wo anders zielt Luthers Wort vom anbetungswürdigen Sakrament hin, als darauf, daß ein Götze aufgestellt werde im Tempel Gottes“³⁴.“ In der hier vorgenommenen Abgrenzung gegen Luther wird bereits der Punkt sichtbar, über den Calvin und das Luthertum sich nicht einig werden konnten und um den dann der erbitterte Streit ausbrach, der in den 50er Jahren, sehr zum Kummer des Reformators von Genf, alle Verständigungsmöglichkeiten zwischen den beiden Hauptrichtungen des europäischen Protestantismus zerschlagen sollte.

Dennoch hat Calvin Luthers Andenken über den Tod hinaus im reformierten Christentum hochzuhalten versucht. Um ihn durch den Sakramentenstreit nicht zu belasten, stellte er ihn, wie schon früher, als das Werkzeug von Scharfmachern hin³⁵ und vertrat die Ansicht, daß er von sich aus niemals den Streit würde vom

29. Ebd. 30. So schon 1539 (an Zébedée), s. o., Anm. 17.

31. CR 576, s. o., Anm. 17.

32. CR 547, 8. Mai 1544, an die Pfarrer von Mömpelgard.

33. CR 2042, 13. Nov. 1554, an die Züricher Pfarrer.

34. CR 1297, Okt. 1549, an Buzer in England. 35. S. o., Anm. 26.

Zaun gebrochen haben³⁶. Weiterhin bestritt er den Lutheranern die Legitimation, ihn, Calvin, in Luthers Namen zu bekämpfen³⁷. Hatte er doch noch zu Lebzeiten des Wittenberger Reformators gemeint, daß das Treiben der Lutheraner zu Mömpelgard – das heißt, die Versuche der württembergischen Regierung, die dortigen Gemeinden zu einem lutherischen Kirchenwesen umzugestalten – Luther selbst – er sei doch „ernst und klug“ – gewiß mißfiele, sofern er nur davon erführe³⁸. In den 50er Jahren warf er den Lutheranern Mißbrauch von Luthers Namen vor, nannte sie „Schwarmgeister, die unter Luthers Namen uns bekämpfen“³⁹, und meinte – ob mit Recht, sei dahingestellt –, daß Luther, „dieser treue Knecht Gottes und vorzügliche Lehrer der Kirche“, niemals in solcher Schroffheit in Straßburg gegen das Abendmahlsbekenntnis des dortigen reformierten Predigers (Garnier) eingeschritten wäre, wie es nunmehr zum Beispiel Marbach tat. Er konstatierte vor allem den Abstand zwischen ihm und seinen Epigonen, auch was das Maß der Grobheit betraf⁴⁰; bedauerte, daß sie keinen von seinen Vorzügen besäßen und rief ihn an sichtbarer Stelle einmal über das Grab hinaus mit der an Lessing erinnernden Wendung⁴¹ an: „O Luther, wie wenige Nachahmer deiner Vortrefflichkeit, aber wie viele Affen deines heiligen Stolzes hast du hinterlassen!“⁴² Daran, daß die Reformation über Luther hinaus fortschreiten müsse und man nicht knechtisch an seinen Worten hängen dürfe, hat er, wie nicht anders zu erwarten, grundsätzlich stets festgehalten⁴³. Indirekt, was aber nur am Rande vermerkt sei, zeigte sich, daß er geistlich auch eine andere Position vertrat, etwa als er bei einem speziellen Anlaß einmal die von Luther hochgepriesene „Theologia deutsch“ des „Frankforters“ ein Teufelsgeschwätz nannte, welches das Evangelium durcheinanderbrächte, und den Angehörigen der Frankfurter reformierten Gemeinde im Namen Gottes gebot, „wie die Pest die Leute zu meiden“, die sie „mit solchen Schandschriften infizieren wollten“⁴⁴.

36. So in der zweiten Schrift gegen Westphal; Zahn, S. 13 f.

37. CR 547 (s. o., Anm. 32), CR 1956, 25. Mai 1554, an Farel; CR 1998, 25. Aug. 1554, an Joh. Marbach; CR 2140, 14. März 1555, an Sidemann; ferner Zahn, S. 13.

38. CR 547 (s. o., Anm. 32). 39. CR 1956 (s. o., Anm. 37).

40. CR 2140 (s. o., Anm. 37); über grobe Schimpferei Westphals beklagt sich Calvin CR 2375 (s. u., Anm. 45).

41. Vgl. die berühmte Anrufung Luthers durch Lessing contra Goeze: „Luther, du! – Großer verkannter Mann! Und von niemanden mehr verkannt, als von den kurz-sichtigen Starrköpfen, die, deine Pantoffeln in der Hand, den von dir gebahnten weg schreyend aber gleichgültig daherschlendern! – Du hast uns von dem Joche der Tradition erlöst: wer erlöst uns von dem unerträglichen Joche des Buchstabens!“ (Lessings Werke, hg. von K. Lachmann und F. Muncker, 1886 ff., Bd. 13, S. 101.)

42. Zahn, S. 14.

43. CR 2123, 27. Febr. 1555, an den ernestinischen Kanzler Burkhart; vgl. ferner Calvins Traktat über die Ärgernisse (s. u., Anm. 49); ferner Zahn, S. 17.

44. CR 3011, 23. Febr. 1559, an die französische reformierte Gemeinde in Frankfurt.

IV.

Soviel mag genügen zur Andeutung der Einstellung Calvins zu Luther. Nicht berührt wurde die breite und starke Basis der Gemeinsamkeit. Sie muß sowohl bei ihm als auch bei Luther als selbstverständlich vorhanden vorausgesetzt werden⁴⁵; so daß Calvins kritische Bemerkungen vielfach mehr die Aufgabe hatten, die noch vorhandenen Differenzpunkte zu fixieren und aus seiner Perspektive zu klären.

Diese Situation existierte für Calvin grundsätzlich auch gegenüber dem Luthertum, welches, noch unter seinen Augen, in Deutschland als konfessionelle Orthodoxie in Erscheinung zu treten begann. Doch kam es nunmehr zu einer zusehends härter werdenden Abgrenzung des lutherischen gegen das reformierte Christentum, aber auch umgekehrt. Von seiten Calvins mag zur Verschärfung beigetragen haben, daß er, der vor Luther niemals falsche Scheu empfunden hatte, den Lutheranern gegenüber noch weniger Anlaß zur Zurückhaltung, namentlich in dogmatischen Fragen, für geboten ansah; denn er sah sich nicht mehr dem „Erstling unter den Knechten Gottes“ gegenüber, der ihm selber die Bahn gebrochen hatte; auch nicht mehr einer großen und starken Persönlichkeit von überquellendem Reichtum und unvergleichlichem Format, die nota bene auch theologisch Großartiges zu bieten hatte. Sondern er sah sich gegenüber einem Haufen von Epigonen, die ihm nicht das Wasser reichen konnten; denen die Weite des Horizontes, in der er, Calvin, wirkte und dachte, fremd war; die auch nicht so wie er besessen waren von der „Ausbreitung des Reiches Christi“; die nicht die weltweite Last und Verantwortung trugen, die er auf seinen Schultern ruhen wußte, sondern Epigonen waren, denen sich die Kirche als Verfassungstyp im Sinne der fürstlichen oder städtischen lutherischen Staatskirche mit konservativer Liturgie zur Norm verfestigt hatte und denen sich schließlich die lutherische Lehre und Praxis vom Abendmahl zur geheiligten Überlieferung verdichtet hatte, die es um jeden Preis zu wahren galt gegen Schwärmer, Schweizer und Papisten und die sich dementsprechend vom reformierten Christentum absetzten. – Während sich ihm das evangelische Christentum in Deutschland solchergestalt verschloß, zeigte sich Calvin auch seinerseits nicht gewillt, in Sachen der Abendmahlslehre auch nur einen Zoll zu weichen, wie er überhaupt davon überzeugt war, daß, verglichen mit dem Luthertum, seine Lehre die rei-

45. Calvin kam öfter darauf zu sprechen, z. B. „De scandalis etc.“ (s. u., Anm. 49), CR Opp. Calv. VIII, 58 = Opp. Sel. II 216; besonders eindrucksvoll am Schluß seiner großen Epistel an die norddeutschen und sächsischen lutherischen Pfarrer, die er seiner zweiten Schrift gegen Westphal als Widmungsvorrede vorausschickte: CR 2375, 5. Jan. 1556 (= CR Opp. Calv. IX, 45 ff.). Freilich hatte diese Vorrede auch den delikaten kirchenpolitischen Zweck, die Hauptmasse der lutherischen Geistlichen in Nord- und Mitteldeutschland von Westphal zu isolieren, was Calvin bekanntlich mißlang.

nere, seine Kirchenverfassung die im strengeren Sinn schriftgemäße sei und desgleichen seine Gemeindeordnung; daß, mit einem Worte, wahrhaft gründlich vom Sauerteig des Papsttums gereinigt sei eigentlich nur das reformierte Christentum. In dieser Sachlage also ruhten die eigentlichen Voraussetzungen für die schweren Zusammenstöße, die zwischen ihm und dem Luthertum bald nach Luthers Tod erfolgen sollten.

Name und Person Luthers tauchen in den bald nach 1550 mit Wucht einsetzenden Lehrkämpfen wiederholt auf, wurden von beiden Seiten aber ganz verschieden gedeutet. Waren sich Calvin und die Lutheraner einig im Prinzip der Unterwerfung unter das Evangelium, so begann die Differenz zwischen ihnen in der Verhältnisbestimmung der lutherischen Lehre zum Worte Gottes. Beide Größen waren für die Lutheraner praktisch identisch. Für sie galt es daher als unerlaubt, an der Lehre und dem Andenken ihres dritten Elias und heiligen Vaters quasicanonischen Ansehens auch nur ein bißchen zu rütteln, es mochte von welcher Seite auch immer geschehen. Einer ihrer gängigsten Sprüche lautete: „Gottes Wort ist Luthers Lehr, darum vergeht sie nimmermehr“⁴⁶. Calvin hingegen leuchtete diese Identität nicht ein. Er sah bisweilen eine kräftige Inkongruenz; und diese erlaubte ihm, vom Evangelium her an Luthers Theologie Kritik zu üben⁴⁷. Weiterhin war für den rechten Lutheraner die Reformation, jedenfalls in Richtung auf das Dogma und auf die Grundsätze der kirchlichen Verfassung und Gemeindeordnung, mehr oder weniger eine *reformatio perfecta*. Nicht so Calvin: dem Luthertum gegenüber brachte er den Gedanken der Entwicklung zum Ausdruck: ganz abgesehen davon, daß dogmatisch noch allerlei zu bereinigen war, war er der Auffassung, daß auch sonst in reformatorischer Hinsicht über Luther hinaus noch allerlei zu tun sei. Die höhere und nach seiner Überzeugung dem Neuen Testament am besten entsprechende Form der Gemeindeorganisation mit ihren Ämtern; die Disziplin, insbesondere der Bann – für Calvin ein „Gebot Christi“⁴⁸ –; der Abbau der Zeremonien; das alles gehörte, wie er unzählige Male gesagt hat, zu einer vollendeten Durchführung der Reformation, die er, *nota bene* stark von Luther abweichend, als eine Aufrichtung des Reiches Christi in dieser Welt verstand. Wieviel hier gegenüber dem Luthertum aus calvinischer Perspektive noch zu tun übrigblieb, davon erübrigt sich zu sprechen.

46. Vgl. die Texte bei Zeeden II, S. 69 f.

47. Calvin an Burkhart, CR 2123 (s. o., Anm. 43): Ein Exeget könne sein Geschäft aufgeben, wenn er von vornherein an Luthers Auslegung gebunden sei. Calvin nannte es einen Rückfall in die Sklaverei.

48. So an die Züricher Pfarrer am 26. Nov. 1553, CR 1858; vgl. auch an Farel am 16. Sept. 1541, CR 355.

Gerade aus der zuletzt berührten Perspektive, unter der die Reformation als ein längerer, allmählich zur Entfaltung gelangender Vorgang erscheint, ist es allenfalls durchaus begreiflich, wenn Calvin mit voller Würdigung der Person Luthers und ihrer Leistung zugleich ein kritisches Urteil verbindet, weil er in ihm den Anfang der als Entwicklung verstandenen Reformation sieht, aber nicht auch zugleich in ihm schon das Ende und die Vollendung: Man nehme keinen Anstoß daran, daß diese oder jene Lehre fragwürdig ist – so lautet einer seiner Gedankengänge –, man denke vielmehr daran, aus welchem Abgrund wir aufgetaucht sind – es bleibt dann immer noch ein rechtes Mirakel, daß Luther und seine Leute überhaupt haben auftreten können. Was verschlägt's, wenn sie nicht gleich auf einmal alles bemerkten und alles Reformbedürftige reformierten!

„Mit dem ersten Aufgang der Morgenröte sieht man nicht auch gleich die Sonne. Man versage den Knechten Gottes nicht den Fortschritt und dem Reiche Christi das Wachstum⁴⁹.“

Calvin trägt hier Dinge vor, von denen man fast sagen möchte, daß die evangelische Aufklärung in Deutschland sie im 18. Jahrhundert oder teilweise auch schon der Pietismus rezipiert habe: ich denke an den Gedanken der Geschichtlichkeit des Reformators und der Reformation; an die Idee der Weiterentwicklung der Reformation und an die beherzte Kritik an Luther vom Evangelium her. – Freilich sieht die Sache von Calvin her dennoch wieder etwas anders aus. Die Aufklärung dachte über Calvin nicht viel anders als über Luther und schor beide ohne allzu feine Distinktionen über den gleichen Kamm⁵⁰. Nicht so Calvin: Im Vergleich zu Luther und dem Luthertum sah er die reformierte, also seine Lehre in den strittigen Punkten als die reinere, bessere, dem Worte Gottes mehr entsprechende, umgekehrt die lutherische als mit allerlei Erinnerungen und Rückständen aus dem Papsttum durchsetzt und befleckt an; die reformierte Kirchenverfassung und Gemeindeform galt ihm selbstverständlich gleichfalls als die reinere, die lutherische dagegen als mit allerlei Torheiten und abergläubischen Residuen belastet. Vor allem: Die Identität der reformatorischen Lehre mit dem Evangelium, die er mit stärksten Worten anprangern konnte, sofern die lutherische damit gemeint war, war ihm auf einmal gar nicht mehr anstößig, sofern es sich um seine, Calvins, Lehre handelte. In aller Naivität hat er mehr als nur einmal behauptet, daß es das lautere Gotteswort sei, was er in den strittigen Artikeln verkünde, und daß überhaupt niemand besser etwa über die Sakramente gelehrt habe als er. Solches, so bekräftigte er verschiedentlich, könne

49. De scandalis, quibus hodie plerique absterrentur, nonnulli etiam alienantur a pura Evangelii doctrina (1550), CR VIII, 59 = Opp. Sel. II, 217; Zahn, S. 17.

50. Z. B. Semler, Friedr. d. Große, Js. Iselin, vgl. Zeeden II, 292, 328, 352.

er bezeugen durch die Gewißheit, die er davon in seinem Gewissen trage⁵¹. Überhaupt schien ihm seine Lehre so einleuchtend und über jeden Zweifel erhaben in der Heiligen Schrift offen zu liegen, daß er sie – jedenfalls für alle Menschen guten Willens – geradezu für beweisbar hielt und bei denjenigen, die sie nicht annahmen, auf Verstocktheit, bösen Willen, Dummheit oder sittlich-religiösen Defekt schloß⁵². Daß er damit bei Gleichgesinnten ebenso gut ankam wie Luther mit vergleichbaren Selbstbezeugungen bei den Anhängern seiner Lehre, ist ebenso einleuchtend, wie die Wahrscheinlichkeit dagegen spricht, daß solches auf Andersdenkende sonderlich überzeugend gewirkt hätte. Das heißt, das auch sonst im konfessionellen Kampf des 16. Jahrhunderts häufig anzutreffende Messen nach zweierlei Maß reiht Calvin durchaus in den Stil und die Denkweise seiner Zeit ein – wovon freilich unberührt bleibt, daß manches aus seinen kritischen Urteilen über Luther und Luthertum sachlich von Bestand gewesen ist und geschichtlich von stärkerer Haltbarkeit als die eine oder andere seiner Selbstbezeugungen.

VI.

Was wir bisher vorgelegt haben, ist nicht viel mehr als die Aufreihung einiger Tatbestände zu einem sehr speziellen Thema, das jedoch vom Gegenständlichen her etwas Weite erfährt, insofern es mit Calvin und Luther zugleich Schlüsselfiguren der neueren Geschichte und Kirchengeschichte berührt.

1. Die Lehrdifferenz zwischen Luther und Calvin, die weder erbaulich ignoriert noch polemisch überschätzt sei, war nun aber etwas, was, gerade weil es sich um zentrale Gestalten der Glaubensgeschichte mit gewaltiger Gefolgschaft handelte, nicht ohne weiteres auf sich beruhen konnte, sondern, über die feststellbaren Nachwirkungen hinaus, auch Fragen von überzeitlicher Aktualität hervorrief, wie etwa die nach den Prinzipien der Beweisführung oder Argumentation für die Bezeugung der Wahrheit des Glaubens.

Geht man dieser Frage bei Calvin oder Luther weiter nach, so kann man freilich überschlagen, daß als das Maß aller Maße die Heilige Schrift fungiert, weil man das ja seit der Schule weiß. Aber vielleicht ist es nicht völlig müßig:

51. Von den zahlreichen Selbstzeugnissen Calvins über seine Gewissensgebundenheit nenne ich seine Briefe an du Tilliet vom 20. Okt. 1538 (CR 147); an Bullinger vom 25. Febr. 1547 (CR 880); an den Genfer Rat vom Juni 1552 (CR 1661) und vom 6. Okt. 1552 (CR 1659); an Melancthon vom 18. Nov. 1552 (CR 1676).

52. Diese These wird des öfteren im Blick auf die Lutheraner unter seinen theologischen Gegnern durchgefochten; speziell auf Westphal und Genossen gemünzt CR 2140 an M. Schalling, 25. März 1557; CR 2243, an Bullinger, 15. Juli 1555; CR 2332, an Farel, 24. Okt. 1555; CR 2375 (s. o., Anm. 45); CR 2532, an Justus Jones d. J., 17. Sept. 1556; CR 3184 (s. o., Anm. 6); allgemein und mit größtem Geschütz CR 3986 (s. o., Anm. 16).

zu fragen, wie sich in Grenzfällen die Auslegung der als Autorität unangetasteten Bibel dem Reformator Calvin in der Auseinandersetzung mit theologischen Widersachern darstellte. Er stand in keiner Orthodoxie, wie die nachfolgenden Generationen lutherischer und reformierter Theologen oder wie die katholischen Theologen überhaupt; infolgedessen konnte er sich auch nicht auf eine offizielle Rechtgläubigkeit solcher Art berufen. Worauf er sich in Grenzfällen berief, pflegte vielmehr die innere Erfahrung und das Gewissen zu sein – beides ausgerichtet an der Heiligen Schrift und zu ihr hingeordnet – und dazu eine, ebenfalls durch die Heilige Schrift inspirierte Sendungsgewißheit, die in ihrer Uner-schütterlichkeit etwas Elementares hat⁵³. Sie wirkte dynamisch in ihre Gegen-wart hinein, durch die Persönlichkeit, durch ihre Predigt, Briefe, Schriften und Handlungen. Sie objektivierte sich in der Auslegung der Schrift und in der durch die Auslegung gewonnenen Lehre und wurde dadurch, analog zur lutherischen Reformation, zum konstitutiven Prinzip für die religiöse Bewegung des refor-mierten Protestantismus. Als in seiner Art großartiges Phänomen, das aus der Geschichte sowohl Luthers wie Calvins wohl kaum wegzudenken ist, taucht hier ein reformatorisches Sendungsbewußtsein auf, das sich äußeren Kontrollen und Nachprüfungen entzieht und entfernt vielleicht an die Sendungsgewißheit der Propheten des Alten Bundes erinnert. Dieses Sendungsbewußtsein wird zwar als Faktum greifbar; wieweit es der Historie als Wissenschaft aber möglich sein wird, mit den ihr zu Gebote stehenden Mitteln ein solches Phänomen geistig zu bewältigen, muß wohl offenbleiben. Es schlägt stärker durch, wo die Reforma-toren es mit Sektierern oder Katholiken zu tun haben; ist aber bei Calvin dort, wo er sich gegen Luther abhebt, mindestens als Bewußtsein der besseren evan-

53. CR 1223 (s. o., Anm. 43): Zurückweisung von Calvins Sakramentenlehre sei ein Unrecht an der ganzen Kirche; Calvin habe nämlich über die Sakramente besser geschrieben als alle seine Gegner; ähnlich CR 2375: Calvins Vorgehen gegen Westphal sei sub specie der christlichen Wahrheit berechtigt; CR 2607 (s. o., Anm. 27): Sein Gewissen und Gottesfurcht hätten ihn zu seiner Lehre geführt; CR 2680, 7. Aug. 1557, an Bullinger: Calvin sei fest davon überzeugt, daß im Gegensatz zu den Lutheranern eine Lehre gottwohlgefällig ist. Vgl. ferner über das Gewissen und die innere Erfah-rung als Kriterium für die Reinheit der Lehre die oben, Anm. 51, genannten Zeugnisse; weitere Äußerungen über die unbedingte Richtigkeit seiner Lehre, gerade auch in den umstrittenen Punkten, außer CR 880 und CR 1676 (s. o., Anm. 51): an den Berner Rat am April (CR 2177) und am 4. Mai 1555 (CR 2199); an den Genfer Rat am 1. Jan. 1552 (CR 1529); an Nikolaus Zuckinden im Februar 1559 (CR 3023); vgl. dazu auch das von F. Büßer, Calvins Urteil über sich selbst (Zürich 1950), S. 105–114 zu-sammengestellte Material. Ein starker Niederschlag seiner Sendungsgewißheit findet sich auch in den Briefen an König Sigismund II. August von Polen, CR 1195 und 2057, vom 3. Mai 1549 und 5. Dez. 1554. Zum Phänomen als solchem: H. Freih. von Cam-enhausen, Reformatorisches Selbstbewußtsein und reformatorisches Geschichts-bewußtsein bei Luther 1517–1522, ARG 37, S. 128 ff.

gelischen Erkenntnis vorhanden; ganz venement sogar, wo er sich in späteren Jahren mit den deutschen Lutheranern konfrontiert.

2. Auch nach einer andern Seite hin erlaubt und ermöglicht unser relativ enges Thema einen Ausblick in größere geschichtliche Weiten. Es bezeugt schlicht daß wir es im 16. Jahrhundert in der Tat mit einem hochgradig konfessionellen Zeitalter zu tun haben. Denn um des Dogmas willen, und sei es nur, wie zwischen Luther und Calvin, in wenigen ausgewählten Stücken, geht die Christenheit in die Separation und trennen sich die Teile nicht nur eines einzigen geistlichen Körpers, sondern sogar eines bereits aus der katholischen Christenheit losgelösten Teilkörpers, wenn man darunter die evangelische Christenheit verstehen darf.

3. Daß das geistige Fundament der großen evangelischen Konfessionen in der dogmatischen Konzeption des einzelnen Reformators liegt, scheint eine Tatsache zu sein. Sehr weit vom behandelten Thema weg führt hier die Frage welche Motive und Überzeugungen zur Ausbildung evangelischer Orthodoxien geführt haben; und auf welchen Wegen in ganzen Ländern und Regionen die Lehre, sei es Luthers, sei es Calvins (oder sei es auch die des tridentinischen Katholizismus), bis in die einfachen Schichten des Volkes hineingetragen worden und welcher Art deren geistige oder auch nichtgeistige Aneignung gewesen ist. Aber obwohl sie weit weg führt, kommt diese Frage doch auch von unserm oben behandelten Thema her, nicht nur weil der letzte Anstoß zur evangelischen Bewegung und Konfessionswerdung von den Reformatoren ausging, sondern auch weil die bei überwältigender Übereinstimmung im Glauben relativ schmalen Lehrdifferenz zwischen Luther und Calvin – unterstützt freilich von auseinanderstrebenden Richtungen der Kirchenverfassung und Gottesdienstgestaltung – kräftig genug gewesen ist, die beiderseits angestrebte evangelische Union zu verhindern und eine Aufspaltung des Protestantismus in zwei verschiedenen evangelische „Konfessionen“ herbeizuführen, deren Unterschiede, mindestens im 16. und 17. Jahrhundert, als höchst relevant empfunden worden sind. Wobei auf einem andern Blatte steht, daß die Konfessionen, indem sie auseinander gingen, Formen, Institutionen, seelische Verhaltensweisen und kulturelle Schöpfungen von exemplarischem Rang hervorbrachten, und sich insofern aus profaner historischer Perspektive als schöpferisch in hoher Potenz erweist, was aus der Perspektive der Einheit der Kirche Katastrophe gewesen ist.

ABSTRACT

This paper attempts to determine how Calvin's judgment of Luther is reflected in his letters. It, however, avoids any debate on the well-known dogmatic, liturgical, and disciplinary differences. When, on occasion, Calvin stated his opinion repeatedly and in detail, he was usually motivated by events of the time: 1538–39 the "Wittenberg Concord of 1536" and its results; 1544–45 Luther's "Short Confessions concerning th

Sakrament" („Kurzes Bekenntnis vom Sakrament"); 1554 and following years the „Westphalstreit"; 1560-1563 the happenings in France and the difficult situation of the Reformed in Germany.

Calvin had highly esteemed Luther as the founder of the Reformation, and, therefore, compared him with the apostles. But he did not consider him without criticism. He decidedly rejected the view of Luther's followers who glorified and considered him infallible and a third Elias (Mal. 3, 23 [= 4, 5]). He recognized that Luther's approach to the gospel was enlightening, was of the opinion, however, that he had not always correctly interpreted the Holy Scriptures. This applied mainly to his teachings on Holy Communion (also to his teachings on omnipresence and on *manducatio impiorum*). Furthermore he criticized Luther's personality in which he saw great virtues but also serious faults: stubbornness, obstinancy, lack of self-control and refinement, and in some cases even ignorance. Especially he had doubts about the dictator-like manner in which Luther led the Lutheran Church. Later Calvin took an extreme position in calling the communion doctrine and practice an idolatry ("Artolatrie"). On the other hand he attempted to defend Luther and called him the victim of agitators and instigators around him on whom he blamed the attacks on Zurich originating in Wittenberg. After Luther's death Calvin's criticism of Luthernism became sharper as the various Protestant denominations formed their principles after 1550. Typical of Calvin is 1. a judgment of Luther which is independent and critical in spite of high esteem, 2. the consciousness that, compared with Luther, his own biblical interpretation was superior in points of controversy, 3. the inclination to discriminate morally against those who disagreed with him in theology, 4. untiring efforts to unite Protestantism in spite of existing doctrinal differences.

Calvin saw in Luther the beginning, but not yet the completion of the Reformation and thus anticipated the views of the Enlightenment of the 18th century. Because he did not really apply to himself the standards which he applied to Luther, his criticisms of Luther and Luthernism have proved more tenable in later years than many of his interpretations of himself—in which he considered himself the infallible expounder of the truths of the gospel—thus committing that of which he accused Luther.

Calvin und Servet

Eine Begegnung zwischen reformatorischem Glauben und modernem Unglauben im 16. Jahrhundert*

von Richard Nürnberger

Der gegenwärtige Stand der Erforschung der „Häretiker“ im 16. Jahrhundert genauso wie die theologische Erörterung des Problems der „Säkularisierung“ führen unter anderen neu sich stellenden Aufgaben auch zu einer neuen Untersuchung der viel erörterten und durch die Jahrhunderte so belasteten Begegnung zwischen Calvin und Servet¹. Von vornherein wird man gleich hinzufügen dürfen, daß diese Begegnung zwischen reformatorischem Glauben und modernem Unglauben mitten hineinführt in die Diskussion des Problems der Säkularisierung als eines historischen Themas. Nirgends so sehr wie in dem Fall Servet sieht sich die so lebhaft fortschreitende Calvinforschung immer mehr veranlaßt, sich von den Vorstellungen der „Aufklärung“ von Calvin zu distanzieren. In der Begegnung von Calvin und Servet ist es bekanntlich um höchst wichtige Fragen gegangen; und es gehört zum Rang dieses Kampfes, daß sich Calvin jedenfalls über dessen Bedeutung völlig klargewesen ist. Das Zentralproblem, um das es in ihm geht, ist die Christologie im Zusammenhang mit der Erörterung der Trinität. Es geht in dieser Untersuchung der Diskussion zwischen Calvin und Servet aber auch um die Frage nach der geistesgeschichtlichen Gehalt. Diese Frage stellen heißt gleichzeitig hinweisen auf die veränderte Forschungslage in Verbindung mit den Fragen unseres eigenen Zeitalters. Man kann geradezu sagen, daß ein neuer „Bewegungskrieg“ um das 16. Jahrhundert aus der Erfahrung entstanden ist, daß die Verfestigungen oder Versteinerungen der sogenannten Neuzeit überhaupt neuen Fragen weichen oder in ihren historischen Aggregatzustand wieder aufgelöst werden. Die allgemeinen Voraus-

* Dieser Aufsatz will keine neuen Ergebnisse historischer Quellenforschung über die dogmatischen Gegensätze zwischen Calvin und Servet bringen, sondern gehört zu Studien zur Geschichte des 16. Jahrhunderts, die den allgemeinen problemgeschichtlichen Gehalt der dogmatischen Auseinandersetzungen zwischen den Konfessionen zu erfassen versuchen – etwa im Sinne I. A. Bengels: „Die Dogmata haben einen Einfluß in das ganze Betragen der Menschen.“ Im übrigen versucht er einige Fragen zu stellen, deren eingehende Beantwortung über seine engen Grenzen weit hinausführt.

1. Vgl. vor allem R. Bainton, *Hunted Heretic, the life and death of Servet*, Boston 1953, mit umfassender Bibliographie. Zusammenfassend ders., *The Travail of Religious Liberty*, Philadelphia o. J. (1954), S. 72 ff. Ferner: St. Kot et P. Mesnard, *M. S. et Séb. Castellion, martyre et tolérance* (Literaturbericht). *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 16 (1954). J. Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, I (1955), S. 312 ff.

setzungen für die Erforschung der Geistesgeschichte des 16. Jahrhunderts waren zum Beispiel bekanntlich bei Dilthey mit seiner inneren Sympathie für die „Spiritualisten“ gegeben, sie hat seine historischen Studien zur Entstehung des modernen Geistes entscheidend mitbestimmt. In ganz anderer Weise und von ganz anderen Interessen aus hat dann Troeltsch die Frage nach der Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt aufgeworfen. Von der Auseinandersetzung mit den Problemen der modernen Industriegesellschaft ausgehend und mit der Kritik der modernen Kultur als Selbstbesinnung und als Absatz zur Bestimmung der historisch bedingten Elemente unserer Kultur beschäftigt, stieß Troeltsch mit großer Energie herkömmliche Selbstverständlichkeiten in den Schmelztiegel neuer Diskussionen. Im engsten Zusammenhang mit ihnen und mit der Lutherrenaissance unserer Tage stehen für uns heute aber, von der neuen theologischen Systematik ausgehend, die historischen Vorgänge der Säkularisierung als Thema der Geschichte des 16. Jahrhunderts mit im Vordergrund des Interesses. Auch heute gilt noch nach wie vor, was zugespitzt Dilthey seinerzeit geschrieben hat: „daß nur Unwissende über den heiligen und frommen Klang spotten können, welchen für die Menschen jener Tage die Worte ‚natürliche Religion‘, ‚Aufklärung‘, ‚Toleranz‘, ‚Humanität‘ gehabt haben. Das Aufatmen einer unter dem Druck der Konfessionen erliegenden Welt ist in ihm²“. Für die historische Forschung gehören Kirchenspaltung, Konfessionalisierung des europäischen Geisteslebens und Säkularisierung unlöslich zusammen. Das Versagen der Reformbewegung im weitesten Sinne vor der Aufgabe, ihr eigenstes Werk zu vollbringen, hat im 16. Jahrhundert die große neue Problematik geschichtsmäßig werden lassen. Wir haben auch für die geschichtliche Erkenntnis der Problemgeschichte des 16. Jahrhunderts aus der theologischen Diskussion gelernt, welcher Gewinn aus der differenzierenden Durchdringung der Säkularisierung als eines Zentralthemas christlichen Weltverständnisses für die Erfassung der Geisteskämpfe im 16. Jahrhundert zu verzeichnen ist. Die Säkularisierung ist seinerzeit vor allem durch Max Webers vielbesprochene Studien über den Zusammenhang zwischen dem Geist des Kapitalismus und der calvinischen Ethik zu einem bekannten topos zur Erfassung des modernen Geistes geworden. Es gehört seither zu den für die allgemeine Geistesgeschichte bedeutendsten Ergebnissen der dogmengeschichtlichen Forschung, daß die Wendung des sogenannten neuzeitlichen Geistes zur „Welt“ nicht von Anfang an antisupranaturalistisch bestimmt gewesen ist, daß dieses Ergebnis nicht die Voraussetzung bilde, sondern daß vielmehr Trägerin des „Durchblicks“ die Offenbarungstheologie ist; ihr Versagen sei auch verhängnisvoll für das ganze Geistesleben geworden³. Es gehört zu der neuen Problemstellung die Fest-

2. Ges. Schr. II, S. 95.

3. H. E. Weber, *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus* I, 2 (1940), S. VII, 46 pass.

stellung, daß Säkularisierung sich nicht mehr ausreichend beschreiben läßt als Ablösungsvorgang vom christlichen Glauben (mit der Konsequenz, mit einer neuen Zuwendung zum christlichen Glauben müsse die Säkularisierung auch wieder beseitigt werden können), sondern daß es auch noch eine andere Art der Säkularisierung gibt, nämlich als legitime Folge des christlichen Glaubens, wie sie Luther vor allem in „De servo arbitrio“ (d. h. nicht zufällig im Kampf gegen den erasmianischen christlichen Humanismus) erörtert hat⁴.

Gegenüber der Reformation Luthers gewinnt der Calvinismus nicht mehr im Zusammenhang der Reformbestrebungen des Jahrhundertanfangs im Sinne der ganzen Breite des großen Themas, das alle erfüllt, seine geschichtliche Stellung, sondern im Zeichen der neuen Frontbildung der Jahrhundertmitte. Zu den Neubildungen innerhalb der großen Diskussionen des Jahrhunderts zwischen den „Konfessionen“ gehört auch der moderne Unglauben. In der vordersten Linie von ihnen hat auch Servet gestanden und in den Kämpfen zwischen ihnen sein Ende gefunden. Er war – als Ungläubiger – ein Häretiker für die Bekenner des reformatorischen Glaubens genauso wie für die römischen Katholiken, weil sein Kampf mit ihnen sich an einem Hauptstück christlichen Glaubens entzündet hat: an der christologischen Frage im Kampf um das Trinitätsdogma. Die für den modernen Unglauben entscheidende Frage, die Auffassung von Christus als bloßen Menschen, als moralisches Vorbild im Rahmen einer universal-theistischen Religionsphilosophie, hat er auf eigene Weise entwickelt. Daß die Dogmengeschichte das Organon zum Verständnis der Geistesgeschichte ist, zeigt sich dabei auch im Kampf zwischen Servet und Calvin. Nicht die Kämpfe um die Abendmahlslehre, sondern um das Trinitätsdogma sind entscheidend für die Entstehung des modernen Unglaubens.

Die erste Frage ist deshalb: Wie ist Servet zur Kritik des Trinitätsdogmas gekommen? Sie hat sich ihm aus der geistigen Situation seiner spanischen Heimat aufgedrängt und durch die dortigen erasmianischen Kreise ihre erste Profilierung erhalten. In der Spannung des Lebens zwischen Christen, Mauren und Juden hat sich die Frage nach dem Grund der Gegensätze untereinander ergeben und ihre spezifische Antwort gefunden: weshalb lehnen die Andersgläubigen die christliche Offenbarungstheologie ab? Das eherne Dogma christlicher Theologie von der Trinität wird hier von der Kenntnis des jüdischen und mohammedanischen Monotheismus aus zum Problem. Daß es im sogenannten arianischen Streit vom Konzil in Nicäa geschaffen worden war, das wußte Servet nicht; für ihn wurde der Zweifel gestärkt durch das Bibelstudium mit der Frage, ob die Trinitätslehre schriftgemäß sei. Für seine Augen sind die Unterschiede der biblischen Theologie zum jüdischen oder mohammedanischen Glauben nicht wesentlich. Im weiteren Verlauf seiner Auseinandersetzungen mit diesen Erwä-

4. Fr. Gogarten, *Die Kirche in der Welt*, Heidelberg 1948, S. 21 ff., 127 ff.; ders., *Der Mensch zwischen Gott und Welt*, 1952, S. 149 ff.

ungen ist er zu der Forderung gekommen, daß Juden und Mohammedaner wegen ihrer Ablehnung der Trinitätslehre nicht von der Gemeinschaft aller Gläubigen geschieden sein dürfen. Wir wissen heute (durch die Studien von Cantimori⁵), wie stark zum Beispiel die Diskussion der Grundlagen des Christentums in Italien damals von den Schriften Servets beeinflußt worden ist, daß sie sofort nach ihrer Veröffentlichung dort in den radikalen Kreisen verbreitet gewesen sind, ja, daß ihre geschichtliche Bedeutung fast ausschließlich in dem Einfluß liegt, den sie auf die „italienischen Häretiker der Spätrenaissance“ ausgeübt haben, die ihrerseits viel mehr als die Täufer (wie man früher gemeint hatte) zu den Vorläufern der modernen Aufklärung gehören. Gleich zu Beginn seines Traktates „De trinitatis erroribus libri septem“, den Servet, 20jährig, 1531 veröffentlichte⁶, hat er seine Absicht deutlich ausgesprochen: Quis sit ille Christus? Das ist Servets Frage. Mit ihr scheint zunächst das alte Thema aus den dogmatischen Kämpfen des 4. Jahrhunderts nach der „Menschheit“ Christi nur wiederholt zu werden. Servet lehnt die „cavillationes“ der Scholastik über die zweite Person in der Dreieinigkeit ausdrücklich ab. Dabei konzentriert er sein Interesse auf die Menschheit Christi und erklärt, daß die wahre Menschwerdung Christi die Voraussetzung seiner Vergöttlichung durch Gottes Gnade bilde, eine Gnade des „Vaters“ für den „Sohn“. Nicht weil Christus wesensgleich mit dem Vater ist, sei er wahrer Gott, sondern auf Grund der Mitteilung der göttlichen Natur. An diesen Wendungen erkennt man schon die Verschiebungen, die für seine Argumentationen so bezeichnend sind. Wenn Servet an anderer Stelle sagt, sincero pectore verum Christum, et eum totum divinitate plenum agnoscimus, so wird auch in der Finesse der Formulierung seiner Christologie dieselbe schwerwiegende und folgenreiche dogmatische Verschiebung vollzogen. In seinen Reflexionen konsequent fortfahrend, kann er dann wohl auch erklären: wenn Christus von sich selbst gesagt habe, Deum non natura sed specie, non per naturam, sed per gratiam, und Servet dem Vorwurf der sogenannten arianischen Ketzerei zu begegnen sucht, indem er betont, er wolle die göttlichen Möglichkeiten des Menschen durch Christus verständlich machen, so ist er damit über den Vergleich mit der großen Kontroverse des 4. Jahrhunderts hinaus: es ist nicht nur eine Wiederaufnahme eines alten Streites, sondern in der Situation des 16. Jahrhunderts, im Zeichen der Konfessionalisierung des europäischen Geistes, ein Schritt in die „Aufklärung“. Er gehört in den Zusammenhang der Suche nach dem „Wesen des Christentums“ jenseits oder vor aller konfessionellen Spaltung der Kirche. Mit dieser Auslegung der Dogmata gehört Servet zu den „Häretikern“, die den Weg in die Säkularisierung mitgebahnt und den paganen Huma-

5. Delio Cantimori, *Eretici Italiani de Cinquecento*, Firenze 1939, dtsh. Basel 1949. Vgl. dazu G. Ritter, ARG 37 (1940), S. 268–289.

6. Für das Folgende Cantimori, S. 31 ff. Englische Übersetzung: Harvard Theological Studies XVI (1932). Ausgabe von 1531 mehrfach UB Göttingen.

nismus des 16. Jahrhunderts dogmatisch vorbereitet haben. Der Untergrund seiner Differenzierung der theologischen Aussagen über den wirklichen Christus bildet das humanistische Evangelium vom göttlichen Menschen. Der spiritus sanctus wird zur göttlichen Energie, die in uns wirksam ist, wie es auch in seiner Rede von der exaltatio hominis faßbar wird. Quod autem Deus homini aliquid det, hoc non est detrimentum Dei, sed exaltatio hominis, nec est mutatio in Deo, sed in homine. Es ist die dem Menschen von Gott verliehene Möglichkeit, sich zu Gott zu erheben, ex hoc quod credimus eum esse filium Dei, et nos filii Dei efficiamur. Wichtiger noch als Servets Verurteilung der Trinitätslehre als Stütze für die Suprematie der römischen Hierarchie ist – wenn auch im Zusammenhang miteinander stehend – wegen seiner geschichtlichen Bedeutung seine „Historisierung“ der Trinitätslehre ebenso wie der anderen christlichen Dogmen. Cantimori hat mit Recht deshalb auch besonders auf diese Zuspitzung aufmerksam gemacht, die Servet seinem Angriff auf die Lehre von der Dreieinigkeit gegeben hat. Mit der Erklärung, daß Christus eine „historische Aufgabe“ an den Menschen zu erfüllen habe, die in dem neuen Äon ihr Ende finde, ist der christlichen Theologie ihr Zentrum herausgebrochen und die Säkularisierung durch eine Moraltheologie inauguriert.

Die Auseinandersetzung, die Servet mit Calvin gesucht hat, ist nicht zuletzt deshalb von so großer Bedeutung, weil Calvin es gewesen ist, der mit der Einsicht in die dogmatischen Fragen sogleich auch die weitreichenden Konsequenzen erkannt hat, die mit Servets Gedanken verbunden gewesen sind; zum Beispiel Institutio 1559⁷: Illud vero omnium maxime execrandum, quod tam Filium Dei quam Spiritum promiscue creaturis omnibus permiscunt. Sie stehen in engster Verbindung mit den sogenannten „Lehrprozessen“ in Genf in den 40er und 50er Jahren (Castellio 1543/44, Bolsec 1551), deren Dokumente für die Entstehung des modernen Unglaubens so außerordentlich wichtig sind und in ihren geistesgeschichtlichen Zusammenhängen die Forschung jüngst so eingehend wieder beschäftigt. Die hier zutage tretende Kritik an Calvins Theologie ist nicht nur ein Zeugnis für das Problem der „Häresie“ im allgemeinen und inwiefern der moderne Geist häretischen Ursprungs ist, sondern sie enthält für Calvin selbst auch das Problem der fides orthodoxa. Dieses Problembewußtsein gehört zu seinem Ruhmestitel, wenn irgendwo, so sind seine großen polemischen Traktate dieser Jahre durchglüht von dem Bewußtsein von der neuen geistigen Situation in der Mitte des 16. Jahrhunderts. Sie sind in aller Eindeutigkeit und geistigen Souveränität getragen von dem Wissen um die neuen Frontstellungen in dieser neuen Lage. Die Auflösung des Dogmas als Angelegenheit theologischer Auseinandersetzungen ist der wirksamste Quellort des Unglaubens. Nicht durch die Indifferenz gegenüber den theologischen Diskussionen, sondern dadurch, daß das Dogma selbst in Frage gestellt wird, wird

7. J. Calvini opp. sel. II, 139. 1–3.

es unglaublich. Nicht von außen her wird der wirklich wichtige, entscheidende geistige Kampf um die Mitte des 16. Jahrhunderts geführt, sondern intern. Das gilt genauso für die inhaltsreichen Verhandlungen und Dekrete des Konzils von Trient, die von diesem Gesichtspunkt aus noch der Durchleuchtung harren⁸.

Die dramatischen persönlichen Beziehungen zwischen Servet und Calvin sind von dem starken Eindruck beherrscht worden, den Calvin auch auf Servet gemacht hat. Das Hauptthema der Korrespondenz, die sie 1545/46 geführt haben⁹, bildet die Christologie – das scandalon des modernen Unglaubens. Ihr hat Calvin mit der Übersendung seiner *Institutio* an Servet einen großartigen Horizont gegeben. Mit seinen Randbemerkungen gab Servet sie Calvin zurück¹⁰ und überreichte gleichzeitig Calvin ein Manuskript seiner „*Restitutio Christianismi*“. Vielleicht ist schon dieser Titel – wie man vermutet hat – als Antwort auf Calvins Buch gedacht gewesen, jedenfalls war mit der Verwendung des Wortes „*Christianismi*“ im Titel überhaupt schon ein programmatisch gemeinter Affront gegen Calvin beabsichtigt. Calvin behielt das Manuskript, brach die Korrespondenz ab und erklärte unzweideutig, würde Servet nach Genf kommen, würde er es lebend nicht wieder verlassen. Die vielerörterte Schlußphase in dem Kampf zwischen Calvin und Servet, die von ganz persönlichen, nie ganz aufgeklärten Verkettungen bestimmt worden ist, wurde 1553 durch den Druck der „*Restitutio*“ in Lyon eingeleitet¹¹. Als deren Verfasser wurde in Genf Servet durch seine Anmerkungen zu Calvins „*Institutio*“ bald erkannt. Die Gründe für Servets Flucht vor der Inquisition ausgerechnet nach Genf und ebenso für Calvins Verhalten sind auch durch die neuesten Forschungen nicht aufgeklärt worden. Das Ende Servets auf dem Scheiterhaufen, das zu den schärfsten Anklagen gegen Calvin seit Bolsecs Schriften (1577) Anlaß gegeben hat, gehört zu den bekanntesten Tatsachen in Calvins Geschichte¹². Bei der Verkündung des Todesurteils brach Servet zusammen; auf seinen persönlichen Wunsch kam Calvin zu ihm ins Gefängnis. Zu einer Verständigung ist es zwischen ihnen auch dann nicht mehr gekommen.

Diesen Kampf als einen Konflikt zwischen „Renaissance“ und „Reformation“

8. Für sie hat soeben H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient II* (Erste Trienter Tagungsperiode 1547/48), 1957, eine ausgezeichnete neue Basis geschaffen.

9. 30 Briefe Servets an Calvin: *Restitutio Christianismi* 1553, p. 577 ff. = CR Calv. opp. VIII. 649 ff.

10. Calv. opp. VIII. 484 f., 507 f.

11. Die UB Göttingen besitzt neben einem sehr schönen Druck von 1553 auch noch eine Abschrift von der Hand J. H. Mosheims aus dem Jahre 1722. Vgl. dazu Calv. opp. VIII p. XXXIV betr. *Historia M. Serveti* von Allwoerden Helmstedt 1727 mit Mosheims Zusätzen.

12. *Actes du procès de M. S. Calv.* opp. VIII, 725 ff. E. Doumergue, *Jean Calvin VI* (1926), S. 306 ff.

zu bezeichnen, wie es vielfach geschieht, greift sicher nicht tief genug, um seinen Problemgehalt zu erfassen. Wenn nach Servets Auffassung in der Theologie Calvins Erbsünde, Verderbtheit des Menschen und Prädestination den Menschen zu „Stein und Stock“ entwürdigen, so heißt umgekehrt die Vergöttlichung des Menschen in Servets Lehre für Calvin, Gott degradieren. Andererseits sind Luthers und Calvins Reformation für Servet nur Vorspiele für eine radikale Reform, die die „Aufklärung“ über die christlichen Theologumena bringen wird. Wie in dem Streit um die trinitarische Frage der Triumph des pantheistischen Denkens unaufhaltsam wird, schließlich die Gottheit zur *omniformis essentia* mit den *modi ineffabiles* wird, das hat die dogmengeschichtliche Forschung höchst aufschlußreich klargemacht¹³. Wir sehen heute die Tragik Servets deutlicher als früher gerade auch in seinem Denken¹⁴. Der Entwicklungsgang seiner Gedanken enthält im persönlichen Schicksal eine Frühform des geschichtlichen Weges des modernen Unglaubens und seiner Problematik. Seinen Ausgang hat er im biblischen Offenbarungsglauben genommen und verfällt schließlich dem „Bann pantheistischer Seinsspekulation“. Gericht und Gnade, Gesetz und Evangelium, diese *Loci communes* reformatorischer Lehre, sie sind es nicht für Servet. Gerade auch in diesen unterscheidenden und entscheidenden Grundthemen reformatorischer Theologie wird deutlich, daß die Begegnung von Calvin und Servet eine exemplarische Begegnung von reformatorischem Glauben und modernem Unglauben im 16. Jahrhundert ist. Zu ihrer Wirkung (nicht zu ihrem Wesen) gehören vor allem unter dem Eindruck der Verbrennung Servets die Angriffe Castellios gegen Calvin, denen es um die Freiheit der religiösen Gesinnung als Freiheit vom Dogma und um Toleranz geht. Auf Calvins „*Defensio orthodoxae fidei de sacra trinitate*“ vom Januar 1554 antwortete Castellio mit seinem Traktat „*De haereticis, an sint persequendi*“. Beza nahm mit seiner Schrift „*De haereticis a civili magistratu puniendis*“ in diesem Streit seinerseits für Calvin Stellung, während gleichzeitig handschriftlich ein neuer Traktat Castellios „*Contra libellum Calvini*“ seine Runde machte.

Diese Antwort des Unglaubens auf Calvins Verhalten ist Gegenstand eingehender Forschung bis heute gewesen; sie hat in Verbindung mit der Geschichte des modernen Geistes die Breite und Tiefe dieser Position immer deutlicher gemacht. Eine andere Frage ist, wie sich diese Begegnung mit dem modernen Unglauben auf Calvin ausgewirkt hat, mit anderen Worten: welche Folge haben die Auseinandersetzungen mit Castellio, Bolsec und vor allem Servet für Calvin?

13. H. E. Weber, a.a.O., I, 2. Ernst Wolf, *Deus omniformis* (Festschrift für Karl Barth), 1936.

14. Die Beurteilung des Falles Servet geht in die Irre, solange sie am Problem der Toleranz sich ausrichtet, so mit Recht E. Wolf, a.a.O., S. 445. Dazu Servet selbst an Calvin ep. 27 *Calv. opp.* VIII. 708: Tod für die widerspenstigen Häretiker, Exil für die Dissidenten, nachdem *ius reformandi* von ihm anerkannt, ferner ebd. 805. Doumergue, a.a.O., S. 344; J. Leclercq, a.a.O., I, S. 312 ff.

und den Calvinismus gehabt? Ist die dogmatische Abwehr der Häresie und die Behandlung der Häretiker durch den Genfer Rat nur aus der Tradition heraus zu verstehen, oder vollzieht sich in diesen Vorgängen eine Weichenstellung, die aus der neuen Situation der Jahrhundertmitte verstanden werden will¹⁵?

Die unmittelbare Folge der Katastrophe Servets ist es gewesen, daß Calvins Stellung endgültig in Genf gefestigt wurde und Genf sich zur „vollkommensten Schule Christi“ (John Knox) mit den bis ins 18. Jahrhundert erhalten gebliebenen Lebensordnungen entwickelte. Erst jetzt wird dort in ihnen die spezifisch calvinische Tendenz zur Verchristlichung des Lebens voll wirksam – und mit ihr eine nun aus der Abwehr und Konzentration zu begreifende Verfestigung und Erstarrung unter dem Gesetz der „Orthodoxie“. Diese Vorgänge stehen in Verbindung mit den Spaltungen und Verhärtungen, die den großen Vorstoß in der Frühzeit der Reformation abgelenkt haben, ehe die unchristlichen Traditionen christlicher Weltordnung aus dem Mittelalter von der reformatorischen Theologie überwunden und der Weg in eine für den christlichen Glauben legitime Säkularisierung beschritten werden konnte. Es sind auch für das Verständnis der Geschichte des 16. Jahrhunderts, insbesondere auch für die Fragen der „christlichen Soziallehren“ und ihrer geschichtlichen Problematik, aus der neuen theologischen Diskussion des Problems der Säkularisierung (vor allem durch Gogarten) vertiefte Einsichten zu gewinnen, die verhärtete Auffassungen aufzulockern imstande sind. Dazu gehört, daß die Säkularisierung nicht ohne Schuld eines falschen Verständnisses des christlichen Glaubens in Kirche und Theologie zu dem geschichtlichen Schicksal der modernen Welt geworden ist, während die „Freisetzung der Vernunft“, als die in Luthers Theologie angelegte, für den christlichen Glauben legitime Säkularisierung der Welt, das heißt die Erkenntnis der Wirklichkeit der Welt, ohne praktische Konsequenzen geblieben ist.

Die Auseinandersetzungen mit dem modernen Unglauben stellte Calvin in anderer Weise als die katholischen Gegner der Reformation vor dasselbe Problem: im Kampf der „Konfessionen“ die *fides orthodoxa* zu formulieren. Gegenüber „der Fülle und Bewegtheit in der Aneignung der evangelischen Wahrheit“ in den ersten Jahren ergibt sich durch die Veränderung der Lage, wie sie sich aus den sich neu bildenden Fronten ergibt, die Aufgabe, ein System aus der evangelischen Wahrheit herauszuschneiden“. Recht und Versagen der sich allmählich herausbildenden neuen Orthodoxie (das große Thema der Monographien von H. E. Weber) müssen an ihr gemessen werden. Die Auseinandersetzung mit dem modernen Unglauben hat Calvin und den Calvinismus aber zugleich auch zu dem problematischen Versuch (oder der Versuchung) einer intensiveren Verchristlichung der Welt geführt, als ursprünglich in der Konsequenz der Reformation gelegen hat.

15. Vgl. dazu E. Pfisterer, Calvins Wirken in Genf, Essen 1940, S. 27 ff. (Servet-
rozeß und Carolina), im Anschluß an Doumergues Forschungen.

Recent research concerning the heretics of the sixteenth century has once more turned to Servetus. In contrast to earlier studies, those of today are concerned primarily with his theology. Thus it is important to reconsider his fateful meeting with Calvin from the point of view of their theological differences. As important as Servetus' views were in the development of modern unbelief, Calvin's meeting with Servetus also deserves considerable attention. Central to their controversy were their views concerning Christology. In this controversy, both unbelief and *fides orthodoxa* (Protestant or Catholic) were thoroughly defined and discussed. As far as Calvin and Calvinism are concerned, unbelief is connected especially with the attempt to intensify the Christianization of the world. This attempt takes on a new meaning in connection with the question concerning secularization as a theological problem *sui generis* (Gogarten).

La Confession de foi Brésilienne de 1557

par Emile G. Léonard

Il y a toujours intérêt, dans l'histoire ecclésiastique protestante, à se dégager des grands textes officiels qui «informent» les situations postérieurs plutôt qu'ils ne rendent compte des situations antérieures ou contemporaines, pour rechercher des expressions moins connues de la foi et de la pratique, moins connues mais plus personnelles et plus proches de la piété et de la vie réelles que le symbole, la discipline et le catéchisme imposés au fidèle de telle Eglise du seul fait qu'il en est membre. Ces témoignages sont malheureusement rares. Les déclarations des martyrs sont précieuses à ce point de vue, même si elles risquent d'être stéréotypées par l'établissement d'une hagiographie que M. Halkin et ses collaborateurs étudient avec soin. Le plus souvent elles sont ou des exhortations ou des exclamations, avec une tendance à devenir, à partir du milieu du siècle des exposés théologiques, qu'ils soient ou non provoqués par la controverse. Mais l'un de ces textes se présente expressément comme une Confession: c'est celle que quatre des huguenots envoyés au Brésil par Coligny, Jean du Bordel, Matthieu Vermeil, Pierre Bourdon et André Lafon, fournirent, en 1557, à la demande du chef de ces expéditions, le renégat Villegagnon, qui cherchait, nous dit Crespin, prétexte à les faire mourir. Le texte s'en trouve dans l'*Histoire des choses mémorables advenues en la terre du Brésil, sous le gouvernement de N. de Villegagnon*, parue, sans nom d'auteur, en 1561, dans l'*Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, de Jean de Léry, et dans le martyrologe de Crespin (t. II de l'édition Matthieu Lelièvre, Toulouse, 1887, p. 510 sqq.). On ne s'étonnera pas qu'il soit ignoré des grandes symboliques, comme le

Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen de Niesel; mais la présente année 1957, où l'on aurait aussi bien pu rappeler son quatrième centenaire que celui du «synode» de Poitiers, n'a rien vu paraître à ce sujet dans la presse protestante de langue française. Ou plutôt j'ai eu la tristesse de trouver dans un hebdomadaire ecclésiastique de langue française, à propos d'une sorte de *digest* de Jean de Léry, des ironies peu convenables sur la fureur théologique de ces confesseurs de la foi, qui auraient pu échapper à Villegagnon et moururent pour la vérité (à la réserve d'André Lafon, qui promit d'abjurer).

Les circonstances dans lesquelles fut composé ce texte expliquent son caractère très particulier. D'une part, c'est une réponse à des articles proposés par Villegagnon. Cet ancien chevalier de Malte éphémèrement passé à la Réforme s'était mis en peine de questions de liturgie touchant la Cène (nécessité des vêtements sacerdotaux, de l'eau mélangé au vin, du pain azyme). Il chargea l'un des pasteurs attachés par Calvin à l'expédition d'aller chercher une consultation en Europe, – et ne le revit naturellement plus. Lorsque lui furent tombés entre les mains les simples fidèles dont nous avons donné les noms, il les somma de lui donner une réponse, mais pour avoir prétexte à se débarrasser de personnages dont il redoutait l'influence sur les autres Français. On ne saurait donc leur reprocher leur attachement à des questions qui peuvent paraître aujourd'hui accessoires: dans le fort de la baie du futur Rio de Janeiro où les détenait celui qui allait être leur bourreau, ils n'avaient pas la liberté d'un Calvin à Genève ni même des membres du synode parisien de 1559.

C'étaient, d'autre part, des laïcs, instruits et pieux, mais non théologiens. Bien émouvant est ce que Crespin dit, d'après Jean de Léry, de leur décision, et de leur embarras:

«Très volontairement, ayant invoqué l'aide du Seigneur, entreprennent de faire la réponse aux articles envoyés par Villegagnon, estimant qu'en ce saint combat le Seigneur leur assisterait par son Saint Esprit et les instruirait abondamment de ce qu'ils auraient à répondre. Lesdits articles étaient en grand nombre, et d'aucuns points des plus difficiles de la Sainte Ecriture, auxquels un bon théologien, voire ayant tous les autres livres nécessaires à l'étude des Saintes Ecritures, se fût trouvé bien empêché en un mois. Les pauvres personnes à peine avaient-ils une Bible pour le soulagement des passages; joint que les uns étaient mal disposés, les autres surpris de crainte et peu exercés aux Ecritures.

Cela fut cause qu'ils élirent Jean du Bordel, le plus ancien et mieux instruit aux lettres, pour la connaissance médiocre qu'il avait de la langue latine. A la vérité aussi, c'était celui qui semblait avoir plus de dons et de grâces que tous les autres. Bien souvent il aiguillonnait ses compagnons et, les voyant comme refroidis, les rançait, consolait et encourageait, afin qu'ils fussent trouvés fidèles serviteurs à leur Maître, auquel ils avaient toute assurance. Ce du Bordel mit par écrit une Confession de foi qui contenait ample réponse aux articles et la communiqua à tous ses compagnons, leur en faisant la lecture plusieurs fois et distinctement les interrogeant sur chaque article; laquelle confession ils jugèrent être catholique et fondée sur la Parole de vérité,

en laquelle ils priaient Dieu (si c'était sa volonté) de mourir. Chacun la signa de sa propre main, pour déclarer qu'ils la recevaient comme leur propre.»

Crespin, ou plutôt son informateur, assure que Villegagnon avait exigé réponse à ses articles dans les douze heures. Si le fait était sûr, jamais confession de foi n'aurait été plus rapidement composée. Il est déjà bien étonnant que du Bordel, sans autre livre qu'une Bible, ait pu rédiger un texte utilisant saint Augustin, saint Ambroise, saint Cyprien et Tertullien. Mais parcourons cette confession, en la rapprochant de celle qui, en 1559, allait fixer la doctrine des Eglises françaises, et aussi de textes de Calvin.

La Confession commence par les affirmations du Credo. Mais du Bordel, ne voulant pas se contenter de le réciter purement et simplement, y introduit des adjonctions dont la gaucherie est intéressante, comme décelant le non théologien. «Nous croyons en un seul Dieu, immortel et invisible ...» Passe pour «invisible»: cette précision, sans doute opposée aux visionnaires, et qui pouvait s'appuyer sur Romains, I, 20, se retrouvera, notamment, dans les confessions française, écossaise et «belge». Mais «immortel»? il va de soi que du Bordel voulait dire «éternel». C'est le Père que le Credo déclare créateur du ciel et de la terre: notre confession brésilienne mentionne la création comme l'œuvre de Dieu avant de distinguer les personnes de la Trinité. Point d'hérésie en cela, car la Confession française dira (art. 7): «Nous croyons que Dieu en trois personnes coopérantes ... a créé toutes choses», et Wendel a pu noter que «Calvin affirme la création du monde et de l'homme par la Trinité tout entière» (*Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*. Paris, 1950, p. 126). Mais, à l'affirmation que les trois personnes ne sont qu'une même essence, du Bordel ajoute: «et une même volonté»: cette précision assez inutile ne risquait-elle pas, en ce qui concerne le Christ, de favoriser le monothélisme? De même, il peut paraître dangereux de déclarer le Père, comme le fait notre texte, «source et commencement de tout bien»: le problème du mal, et de son origine, se pose immédiatement, comme s'esquisse en arrière-plan la tentation du dualisme.

L'antitrinitarisme qui menaçait la Réforme explique que du Bordel se soit assez longuement étendu sur ces débuts du Credo. Mais nous ne comprendrions pas qu'il n'ait pas parlé du péché, de la Croix, du salut par grâce sans mérites humains si nous ne nous souvenions que son texte est une réponse à des questions précises, et qui ne portaient pas sur toute la théologie réformée. C'est aussi, sans doute, pour cela qu'il ne parle pas de l'Eglise. Par contre, un article (le 4^e) est consacré au jugement dernier, sur lequel Villegagnon avait dû avancer quelque difficulté. Les débuts de cet article, – «Nous croyons que N. S. J. C. viendra juger les vivants et les morts, en forme visible et humaine, comme il est monté au ciel», – donnent une précision, «et humaine», évitée par l'enseignement de Calvin, plus soucieux d'affirmer la divinité du Christ en cette occasion: «Il descendra en forme visible, comme on l'a vu monter, et apparaîtra à tous

avec la majesté inénarrable de son règne, avec la lumière d'immortalité (*non pas de Dieu, mais triomphalement affirmée pour les hommes*), avec la puissance infinie de sa divinité en la compagnie de ses anges» (*Institution chrétienne*, II, 16, § 17). Non pas d'ailleurs que le Christ-juge soit seulement pour du Bordel le Christ-homme, bien qu'il parle de la «toute puissance de juger, à lui donnée du Père, en tant qu'il est homme». Notre théologien improvisé essaie assez péniblement de s'en tirer :

«Quant à ce que nous disons en nos prières que le Père apparaîtra en jugement en la personne de son Fils, nous entendons par cela que la puissance du Père donnée au Fils sera manifestée audit jugement, non toutefois que nous voulions confondre les personnes, sachant qu'elles sont réellement distinctes l'une de l'autre.»

Je ne saurais dire à quelles «prières» il est fait ici allusion; rien de semblable ne se trouve dans les catéchismes de Calvin.

On a vu que Villegagnon était particulièrement préoccupé de la doctrine et de la liturgie de la Cène. Aussi en est-il longuement traité ici. Sans être nettement exprimée, la notion calvinienne du sacrement, – «un témoignage extérieur de la grâce de Dieu, qui par signe visible nous représente les choses spirituelles» (*Catéchisme de 1542*), – est sous-jacente aux paragraphes de notre auteur, qui parle des «signes corporels du pain et du vin» et déclare «Le signe ne nous donne pas la vérité ni la chose signifiée». Il est vrai que cette dernière formule ne pouvait entièrement satisfaire Calvin, qui enseignait: «Nous pouvons inférer de ce que le signe nous est baillé que la substance nous est aussi livrée en sa vérité» (*Institution*, IV, 17, § 10). Du Bordel était sans doute trop peu philosophe pour comprendre «la substance» du corps du Christ, et sa conception matérialiste de «la vérité» de ce corps l'entraînait sans doute vers le zwinglianisme, par aversion du catholicisme. Il ne semble d'ailleurs pas connaître la position luthérienne, car, combattant la transsubstantiation, il tait la consubstantiation. Comme Calvin, il cite, et plusieurs fois, saint Augustin, dont il déclare même omettre «plusieurs autres sentences ... craignant d'être longs». Point de mention des hosties. L'adjonction d'eau au vin est repoussée, et parce que «les évangélistes ni saint Paul n'auraient omis une chose de si grande conséquence», et parce que l'argument tiré du «sang mêlé à l'eau qui sortit du côté de Jésus-Christ ... n'a aucun fondement sur la Parole de Dieu, vu qu'après l'institution de la Sainte Cène cela advint ... Il n'y a autre consécration que celle qui se fait par le ministre lorsqu'on célèbre la Cène, ledit ministre récitant au peuple, en langage connu, l'institution de cette Cène, suivant la formule que Notre Seigneur nous prescrite ... par quoi les paroles secrètement prononcées sur les signes ne peuvent être la consécration».

Rien de particulièrement notable sur le baptême, représenté comme un «sacrement de pénitence et comme une entrée en l'Eglise de Dieu», puis comme le signe de la «mortification de notre chair» et la «marque du sang de notre

Seigneur Jésus, qui est la vraie purgation de nos âmes». L'antipédobaptisme est repoussé, sans phrases, par l'allusion à «l'eau jetée sur l'enfant»; à cette mention de l'aspersion (ou de l'effusion) est jointe la prohibition, comme «traditions des hommes», des «exorcismes, adjurations de Satan, chrêmes, salive et sel».

Sans doute Villegagnon avait-il noté sur un papier, sans ordre, les questions qu'il jugeait embarrassantes pour ses prisonniers, ce qui aura amené du Bordel à traiter du franc arbitre et de la prédestination après la Sainte Cène. C'est l'article 10 de sa Confession qui, s'il fut connu de Calvin, dut le faire traiter d'hérétique. En voici le début:

«Quant au franc arbitre, nous croyons que le premier homme, étant créé à l'image de Dieu, a eu liberté de volonté tant à bien qu'à mal, et lui seul a su ce qu'était le franc-arbitre, étant en son intégrité. Or il n'a guère gardé ce don de Dieu, mais en a été privé par son péché, et tous ceux qui sont descendus de lui, tellement que nul de la semence d'Adam n'a une étincelle de bien.»

La chute d'Adam n'a pas été prédestinée: nous sommes donc dans l'infralapsarisme. Or on connaît les textes qui font de Calvin un supralapsariste, quoiqu'en aient dit certains. Il est vrai que la *Brève instruction chrétienne* semble réserver la question:

«L'homme fut à l'origine formé à l'image et à la ressemblance de Dieu, afin qu'en la dignité dont Dieu l'avait si noblement vêtu il eût en admiration son auteur et l'honorât par la reconnaissance qui convenait.»

Mais la *Brève instruction* est de 1537, et l'on connaît le texte de l'édition de 1559 de l'*Institution* (III, 23, § 7):

«Les adversaires allèguent qu'on ne trouvera point ceci exprimé de mot à mot, que Dieu eût déterminé qu'Adam dût trébucher en ruine mortelle, voire comme si, en se rendant témoignage par l'Écriture qu'il fait toutes choses qu'il veut, il avait créé la plus noble de toutes ses créatures sans ordonner à quelle fin ni condition. Ils disent qu'Adam a été créé avec son franc arbitre pour se donner telle fortune qu'il voudrait, et que Dieu n'avait rien déterminé de lui, sinon de le traiter selon ses mérites. Si une si froide invention est reçue, où sera la puissance infinie de Dieu, par laquelle il dispose toutes choses selon son conseil secret, lequel ne dépend point d'ailleurs?»

Voilà donc le malheureux du Bordel classé parmi les «adversaires de Dieu» (*ib.*, § 10), pour ne pas parler d'autres épithètes. Il est vrai qu'il était en bonne compagnie. La *Confessio gallicana* de 1559, dont on se plaît parfois à saluer le calvinisme intégral:

«Nous croyons que l'homme, ayant été créé pur et entier, et conforme à l'image de Dieu, est par sa propre faute déchu de la grâce qu'il avait reçue. Et ainsi s'est aliéné de Dieu, qui est la fontaine de justice et de tous biens» (§ 9).

Du moins le libre arbitre d'Adam n'était-il pas expressément nommé; il l'est dans la *Scotica* de 1560 et dans la *Belgica* de 1561:

«Credimus item et confitemur ab hoc nostro Deo hominem, id est humani generis primum parentem Adamum, ad imaginem et similitudinem ipsius fuisse creatum. Item ab eodem sapientia, imperio, justitia, *libertate arbitrii* et perspicua ipsius cognitione donatum» (*Scotica*, chap. 2).

«Credimus Deum ex terrae pulvere hominem creasse, et ad suam imaginem et similitudinem fecisse atque efformasse, bonum nempe, justum et sanctum. Qui *suo sese arbitrio* ad divinam voluntatem per omnia componere posset» (*Belgica*, chap. 14).

Par contre, du Bordel était un calviniste suivant le cœur de Calvin lorsqu'il affirmait l'inamissibilité de la grâce:

«L'homme prédestiné à vie éternelle, bien qu'il pèche par fragilité humaine, toutefois il ne peut tomber en impénitence; à ce propos, saint Jean dit qu'il ne pèche point, car l'élection demeure en lui.»

C'est bien la doctrine de l'*Institution* (III, 2, § 11):

«Comme Dieu régénère les élus seulement à perpétuité par la semence incorruptible et ne souffre que jamais cette semence qu'il a plantée en leur cœur périclite, aussi il n'y a doute qu'il ne scelle en leur cœur d'une façon spéciale la certitude de sa grâce, à ce qu'elle leur soit pleinement ratifiée ... Il n'y a que les élus auxquels il fasse ce bien l'enraciner la foi vive en leur cœur, pour les y faire persévérer jusques en la fin.»

L'article 11 de notre Confession brésilienne témoigne particulièrement de la réelle culture patristique que pouvaient avoir certains fidèles: après avoir affirmé que «c'est à la Parole de Dieu seule de remettre les péchés», il s'appuie sur saint Augustin, saint Ambroise et saint Cyprien. Quant à la doctrine ainsi avancée, c'est bien, on le sait, celle de la Réforme, et il suffit de citer l'un des passages de l'*Institution* qui l'enseigne:

«Comme nous avons assez déclaré ci-dessus, la promesse des clefs n'appartient nullement à faire quelque état particulier d'absolution, mais seulement à la prédication de l'Évangile, soit qu'elle soit faite à plusieurs, ou à un seul, sans y mettre différence.»

Ce point de la doctrine évangélique a toujours été particulièrement cher aux fidèles, comme les assurant contre une réapparition du cléricalisme, qui est leur crainte constante. Que du Bordel fût dans ces sentiments se voit à son article 12:

«Quant à l'imposition des mains, elle a servi en son temps, et n'est besoin maintenant de la retenir, car par l'imposition des mains on ne peut pas donner le Saint-Esprit, car c'est à Dieu seul.»

Cette déclaration particulièrement importante rangerait nos confesseurs parmi ceux que l'on se plaît à appeler les sectaires si elle ne répondait entièrement à l'enseignement du promoteur et du docteur irremplaçable de la Réforme, Luther. On sait ce qu'en dit l'appel *A la noblesse chrétienne de la nation allemande*:

«L'onction, la tonsure, l'ordination, la consécration, le costume différent de la tenue que, peuvent transformer un homme en cagot ou en idole barbouillée d'huile, mais ne font pas le moins du monde un membre du sacerdoce ou un chrétien.»

Si je choisis ce texte entre bien d'autres aussi connus, c'est pour la suite:

«Si une petite troupe de pieux laïcs chrétiens était faite prisonnière et déportée dans un lieu désert, s'ils n'avaient pas auprès d'eux un prêtre consacré par un évêque et s'ils se trouvaient à ce moment d'accord à ce sujet, ils choisiraient l'un d'entre eux, qu'il soit ou non marié, et lui confieraient la charge de baptiser, de célébrer la messe, d'absoudre et de prêcher, celui-là serait véritablement un prêtre, comme si tous les évêques et les papes l'avaient consacré. De là vient que chacun peut en cas de nécessité baptiser et absoudre, ce qui ne serait pas possible si nous n'étions tous prêtres (*par la vertu du Saint Baptême, en dehors de toute imposition des mains*).»

On pourrait dire que Luther, lorsqu'il rédigea ce passage, eut l'esprit de prophétie. La situation imaginée par lui fut exactement, trente-sept ans plus tard, celle de du Bordel et de ses compagnons, «petite troupe de pieux laïcs chrétiens, prisonnière et déportée dans un lieu désert». Nul doute que Luther eût considéré le rédacteur de la Confession brésilienne comme un pasteur et docteur légitime; et du Bordel se tenait certainement pour tel, sans que personne lui eût imposé les mains. Mais il est également certain qu'il rompait par là-même avec l'enseignement calviniste. Le Réformateur de Genève avait toujours fait grise mine aux laïques, même destinés au martyre, qui s'étaient improvisés pasteurs. Passons sur tous les textes qu'on pourrait citer de lui pour retenir seulement que l'*Institution chrétienne* voit dans l'imposition des mains «une cérémonie prise de l'Écriture ... laquelle n'est point vaine, comme dit saint Paul mais est un signe de la grâce spirituelle de Dieu», au point que Calvin la «confesse bien pouvoir être nommée sacrement, quand on en userait comme il faut en faisant une vraie promotion de ministres l'égittimes» (III, 19, § 31). On sait aussi que la Discipline de 1559 demande (art.8) la confirmation de l'élection pastorale «par prières et imposition des mains des ministres», en ajoutant d'ailleurs «sans aucune superstition», contre toute tentation d'une succession apostolique matérielle et d'une transmission de pouvoirs charismatiques.

Les questions matrimoniales inquiétaient vivement les hommes de la Réforme qui, s'étant privés de tout droit canonique, se trouvaient assez maladroits à le remplacer par le seul recours aux Écritures. C'était donc un point délicat sur lequel leurs adversaires se plaisaient à les attaquer, et d'autant qu'il risquait toujours de les faire apparaître comme peu respectueux des lois civiles, inspirées par le catholicisme. Villegagnon n'y manqua pas, d'où les articles 13 et 14 de la Confession brésilienne. Le premier autorise le divorce (pour la seule cause d'adultère) et le remariage du conjoint innocent, mais une fois «la cause bien examinée devant le magistrat», qui «y doit procéder avec maturité et conseil». L'article 14 repose le problème de la bigamie, qui avait donné tant de tracas aux réformateurs allemands, au temps de Philippe de Hesse. Il a comme base le passage fameux de la première épître à Timothée (III, 2), «Que l'évêque soit mari d'une seule femme», compris comme lui défendant la bigamie. Mais, est-il sous-entendu, qu'en est-il pour les simples fidèles? L'auteur de notre texte

répond: «Nous en laissons le jugement aux plus versés aux saintes Ecritures, notre foi n'étant fondée sur ce point.»

Des questions matrimoniales on passait naturellement au célibat monastique, et aux vœux, condamnés dans un long article 15, qui n'a pas d'autre originalité qu'une citation de saint Cyprien et que la manchette dont l'accompagne Crespin: «Villegagnon, formant des questions sur l'état des prêtres et moines, monstres inconnus en l'Amérique, découvre sa bêtise et malice, suffisamment réfutée» (les Jésuites et les autres Ordres, masculins et féminins, n'étaient nullement ignorés dans le nouveau monde).

Notre confession se termine sur deux articles concernant l'invocation des saints et la prière pour les morts. Le premier est assez curieusement nuancé. Il enseigne très correctement la seule médiation du Christ. Mais, il ne se contente pas de nier l'intercession des saints, comme le fait par exemple la Confession de 1559 (art. 24): «Tout ce que les hommes ont imaginé de l'intercession des saints trépassés n'est qu'abus et fallace de Satan, pour faire dévier les hommes de la forme de bien prier.» On y lit en effet:

«Quant aux saints trépassés, nous disons qu'ils désirent notre salut et l'accomplissement du royaume de Dieu, et que le nombre des élus soit accompli. Toutefois nous ne nous devons adresser à eux par intercession pour obtenir quelque chose, car nous contraviendrions au commandement de Dieu.»

Ici, c'est du Mélanchthon de l'*Apologie de la Confession de foi d'Augsbourg* que nous sommes tout près:

«De même que les vivants prient pour l'Eglise universelle en général, de même ceux qui vivent dans les cieux prient pour l'Eglise entière. Toutefois, l'Eglise ne nous offre aucun témoignage de la prière des morts pour les vivants, sauf un passage du deuxième livre des Macchabées. Admettons que les saints prient pour l'Eglise: s'ensuit-il qu'il faut les invoquer? Notre Confession se contente d'indiquer que la Bible n'enseigne pas l'invocation des saints, qu'elle ne prescrit pas qu'il faille demander leur secours. Puisque donc il n'existe dans la Bible aucun commandement, aucun exemple en faveur de ce culte, il en résulte qu'en bonne conscience il est impossible d'arriver à une certitude complète en la matière.»

C'est pour les vivants que les vivants doivent prier. Quant aux morts, saint Paul (*Thess.*, IV) «défend d'être contristés sur iceux»; il «ne commande et n'enseigne de prier pour eux, ce qu'il n'eût oublié s'il eût été expédient.» Et notre texte se termine sur une citation de l'évêque d'Hippone, qui prouve à la fois la culture de Jean du Bordel et un certain goût des positions théologiques originales:

«Saint Augustin, sur le Psaume XLVIII, dit qu'il parvient seulement aux esprits des morts ce qu'ils ont fait durant leur vie; que s'ils n'ont rien fait étant vivants, il ne leur parvient rien étant morts.»

Les protestants brésiliens d'aujourd'hui sont justement fiers du texte que

nous venons de commenter. L'un de leurs meilleurs écrivains, Erasmo Braga¹ écrivait à son sujet:

«C'est la confession de nos ancêtres ... C'est la première confession rédigée en Amérique, dans la première Eglise du Brésil. Et elle fut scellée de sang.»

Mais si Erasmo Braga pouvait louer ses «définitions concises, d'une profondeur pourtant admirable», il était plus douteux d'en faire, sans réserves «une confession calviniste». Les nuances que j'ai signalées sont, en elles-mêmes importantes. Elles le sont particulièrement en ce qu'elles montrent comment les laïcs français les plus instruits et les plus pieux se dérobaient éventuellement à la «mise au pas» calvinienne.

ZUSAMMENFASSUNG

Der Verfasser analysiert das Bekenntnis von vier durch Coligny 1557 nach Brasilien gesandten Hugenotten. Es ist die Antwortschrift auf einige Fragen, die ihnen Villegagnon, der Führer der Expedition, vorlegte, um sie zu vernichten und dadurch ihren Einfluß auf andere Expeditionsteilnehmer auszuschalten. Drei von ihnen erlitten dann auch den Märtyrertod, darunter der Verfasser des Bekenntnisses, Jean du Bordel, ein theologischer Laie, der unter anderem beachtliche patristische Kenntnisse (Augustin) zeigt. Die Schrift ist bemerkenswert sowohl als höchst persönliches Glaubenszeugnis als auch wegen ihrer Abweichungen von der orthodox-calvinistischen Doktrin bezüglich der Willensfreiheit, der Prädestination (infralapsarisch) sowie der Handauflegung, die du Bordel – ganz im Sinne von Luthers Lehre vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen – als nicht notwendig erklärt.

Ausbruch und Niedergang des Täuferturns in Wilna (1563-1566)

von Stanislaw Kot

Kaum hatte sich die reformierte Kirche in Wilna kraft der Entscheidung des Woiwoden Nikolaus Radziwiłł des Schwarzen im Jahre 1555 regelrecht organisiert und kaum hatte Simon Zacius, ein Zögling der Krakauer Akademie, einer der ersten reformierten Pastoren in Kleinpolen, die Betreuung der Gemeinde in Radziwiłłs Palast in Łukiszki übernommen, so zeigten sich in ihr schon Keime der Zersetzung. Zacius war aus Podlachien gekommen, einer Provinz, die zum

1. Cité par Domingos Ribeiro, *Origens do evangelismo brasileiro*, Rio de Janeiro, 1937, p. 39.

Großfürstentum Litauen gehörte, aber von Polen bevölkert war und einige Jahre später Polen einverleibt wurde.

Peter von Goniądz in Podlachien, Lektor der Logik in Padua, wo er unter Matteo Gribaldis Einfluß von Servets Lehre ergriffen worden war, besuchte bei seiner Rückkehr in die Heimat über Mähren die dortige Siedlung Tiroler Täufer, die kommunistisch lebten, und ließ sich von ihrem pazifistischen und sozialradikalen Geiste durchdringen¹. Auf der Synode in Secymin im Januar 1556 entwickelte er vor den Kleinpolen Servets Grundsätze, die das überlieferte Trinitätsdogma verwarfen, und fand unter den podlachischen Pastoren sogleich Anhänger. Ihre Wirksamkeit machte sich alsbald in Wilna spürbar, wohin Radziwiłł auf eigene Faust Pastoren aus Kleinpolen geholt hatte, die der antitrinitarischen Richtung geneigt waren. Auf der Synode in Litauisch-Brest verlas am 15. Dezember 1558 Peter von Goniądz, der als Pastor von Radziwiłłs Schwester Anna Kiszka in Węgrów ansässig war, seine *Libri contra Paedobaptismum* und eröffnete damit einen Werbefeldzug, der die äußeren Merkmale der Täufer trug. Die Schar junger, begabter Pastoren, die auf Radziwiłłs Ruf aus Podlachien und aus Polen an die Wilnaer Gemeinde und Schule gekommen waren, war imstande, dem mächtigen Woiwoden Mißtrauen gegen Calvins Lehre und Zuneigung zu den Antitrinitariern als den getreuesten Schülern der Schriftlehre einzuimpfen; dies berührte jedoch offenbar nicht die sozialen Lehren der Täufer. Die Einflüsse junger Männer, wie Martin Czechowic, Simon Budny, und Thomas Falconius (Sokołowski), des Predigers des Fürsten-Woiwoden, wurden durch den Doktor Blandrata unterstützt, der aus Genf gekommen war und bei Radziwiłł ein solches Vertrauen gewann, das nicht einmal Calvin durch den leidenschaftlichen Angriff zu schwächen vermochte, den er in der Widmung seines *Kommentar zur Apostelgeschichte* an Radziwiłł (am 1. August 1560) gegen Blandrata richtete. Allerdings blieb die Fürsprache erfolglos, mit der Radziwiłł sich in einem Brief, den Czechowic nach Genf mitnahm, für Blandrata bei Calvin verwandte – wie auch in einem Brief an die Zürcher (vom Herbst 1561). Bei seiner Heimkehr über Mähren lernte Czechowic das Leben der Mährischen Brüder näher kennen, deren soziale Einrichtungen einen unaussprechlichen Eindruck auf ihn machten; seitdem wurde er des Gonesius Helfers bei seiner Propaganda täuferischer Ideen. Vom Jahre 1562 an tritt ein tatlicher Kreis von Pastoren gegen die Säuglingstaufe und für das Tauchbad der Erwachsenen auf; neuen Antrieb gab ein Brief von der Taufe des Gonesius vom Juni 1562 an Wawrzyniec Krzyżkowski. Daß auch die sozialen Ansichten der Täufer in Wilna Anhänger fanden, bezeugt Budnys *Katichisis*, die in reusscher Sprache ihrer Werbung entgegentritt; sie war 1562 in Nieśwież, wo der Marost Matthias Kawieczynski eine Druckerei eingerichtet hatte, gedruckt

1. S. Kot, La Réforme dans le Grand-Duché de Lithuanie; facteur d'occidentalisation culturelle. Bruxelles 1953.

worden, um die neue, Radziwiłls Neigungen entsprechende Glaubensrichtung auszubreiten.

Im Jahre 1563 setzte sich die täuferische Richtung unter den litauischen und podlachischen Pastoren auf zahlreichen Synoden in Polen und Litauen, an denen die Wilnaer Geistlichen teilnahmen, siegreich durch². Darüber erzürnt, verließ Zacius Wilna; seine Stelle nahm Nikolaus Wędrogowski ein, der nach außen hin schwankte, aber doch der neuen Strömung zuneigte. Die litauische Synode in Mordy (Juni 1563) wie auch die Beteiligung der Wilnaer Pastoren an den Beschlüssen der Generalsynode in Pińczów (Oktober 1563) lassen darüber keinen Zweifel zu.

Das erste in Litauen – 1563 in Nieśwież – unter Mitwirkung von Simon Budny, Thomas Sokołowski und Martin Czechowic herausgegebene Gesangbuch zeigte Vorbehalte hinsichtlich der Kindertaufe³. Die *Krótkie wypisanie sprawy* (Kurze Beschreibung der Sache) von Gregor Paweł (Nieśwież 1564), der einige andere antitrinitarische Drucke Gregors folgten, bestätigt die Teilnahme von sechs Pastoren aus Litauen zusammen mit Wędrogowski an dem Beschluß über das Pińczower Bekenntnis, das mit der calvinistischen Rechtgläubigkeit brach. Gleichfalls in Wilna hat Lorenz Krzyżkowski die Schrift *Justyna Rozmowę z Tryfonem Żydem* (Justins Gespräch mit dem Juden Tryphon) ausgearbeitet, die in den Augen der Antitrinitarier ihre Ausführungen gegen die Trinität bestätigte (1564 in Nieśwież gedruckt). In die Jahre 1564 und 1565 fällt die Blütezeit des Täuferturns in Wilna. Ausdruck dessen ist die Radziwiłł am 6. Januar 1565 in Nieśwież gewidmete *Trzech dni Rozmowa o Dzieciokrzęństwie* (Das dreitägige Gespräch von der Kindertaufe) von Martin Czechowic. Zwar zeigte die Schrift die schwankende Haltung des Superintendenten Wędrogowski, um so stärker aber auch die entschiedene Einstellung der gesamten Pfarrerschaft. Der Nuntius Commendone berichtete über Radziwiłls immer radikaler werdende Haltung allwöchentlich beunruhigt nach Rom. Am 7. Februar meldete er, in Wilna habe eine Synode der Pastoren stattgefunden, bei der beschlossen worden sei, Kinder vor dem siebenten Lebensjahr nicht zu taufen; das habe jedoch Entrüstung hervorgerufen, und eine erneute Versammlung habe erlaubt, weiterhin Unmündige zu taufen, bis es zu einer allgemeinen Beschlußfassung komme⁴.

2. Najstarsze synody Arjan polskich (Die ältesten Synoden der polnischen Arianer), *Reformacja w Polsce I*, 1921, S. 229.

3. Alodja Kawecka, *Kancjonały protestanckie na Litwie w w. XVI* (Protestantische Gesangbücher in Litauen im XVI. Jahrhundert), *Reformacja w Polsce IV*, 1926, S. 132. – S. Kot, Szymon Budny, der größte Häretiker Litauens im 16. Jahrhundert. Sonderdruck aus dem „Wiener Archiv für Geschichte des Slaventums“ II, 1956. – S. Kot, *Socinianism in Poland. The social and political Ideas of the Polish Antitrinitarians*. Translated from the Polish by Earl M. Wilbur. Boston, Beacon Press, 1958.

4. *Pamiętniki o dawnej Polsce. Listy J. F. Commendoniego* (Denkwürdigkeiten aus dem alten Polen. Briefe J. F. Commendonos). Wilno 1851, I, S. 55.

Eine Wilnaer Abordnung reiste zur Synode der Polnischen Brüder nach Brzeziny in Kujawien, die ausschließlich zur Stellungnahme im Streit um die Taufe einberufen worden war. Die Meinungen divergierten hier allzu stark, weshalb ein Kompromiß getroffen wurde, der beiden Seiten Freiheiten ließ, so daß niemand „gegen sein Gewissen“ gezwungen wurde; man untersagte aber die Benennung der Gegner der Säuglingstaufe als Wiedertäufer, weil diese gehässig sei. Die Synode schloß (10. Juni 1565) eine Übereinkunft zwischen den streitenden Wilnaer Pastoren ab: Wędrogowski und dem Superintendenten Paweł aus Wizna auf der einen, Martin Czechowic und seinen Anhängern auf der anderen Seite. Stanislaus Lutomirski, der Superintendent der Polnischen Brüder, wandte sich namens der Synode an die Brüder in Wilna mit einem Brief, in dem er darauf drang, daß sie einander nicht schmähten und daß man besonders die Brüder zur Ruhe brächte, die Ärgernis verursachten, wobei er namentlich auf Katerla und Kurnicki, weltliche Senioren der Wilnaer Gemeinde, hinwies. Die endgültige Entscheidung der Tauffrage wurde der Synode überwiesen, die auf Radziwiłłs Wunsch nach Węgrów einberufen werden sollte.

Unmittelbar vor den Beratungen der Synode in Brzeziny – am 28. Mai – starb der mächtige Fürst-Woiwode; er ließ die junge litauische Kirche und besonders die Wilnaer Gemeinde in ihrer schärfsten Krise zurück. Diese Gemeinde hing aufs allerengste von Radziwiłł ab. Er hatte ihr in dem von Gastold ererbten Haus an der Großen Schloßstraße Herberge verschafft, in dem sich unter der Verwaltung der Gemeindeseniores Kirche, Schule und Pfarrwohnungen befanden.

Radziwiłłs Tod wurde von den polnischen Calvinisten mit einem Seufzer der Erleichterung aufgenommen; hielten sie ihn doch für einen Mann, der dem Arianertum gänzlich ergeben und dabei so mächtig war, daß er der ganzen jungen Kirche in Litauen seinen Willen aufzwingen konnte – und es hatte den Anschein gehabt, daß er das helvetische Bekenntnis gänzlich verlassen und die antitrinitarische Lehre annehmen würde. Besonders der Streit um die Taufe wäre zweifellos in Wilna ebenso wie in Nieśwież, in Kleck und den anderen Gemeinden unter Radziwiłłs Schutzherrschaft im Sinne der Neuerer entschieden worden.

Indessen trat es schon im folgenden Jahre zutage, daß das triumphierende Täufertum in Wilna plötzlich und gewaltsam zusammenbrach. Wie ist es dazu gekommen? Die Aufhellung dieses Rätsels wird möglich durch ein Bündel Briefe, die im MS Ottoboniana 3076 (Bl. 354–364) der Vatikanischen Bibliothek aufbewahrt sind⁵. Die Handschrift war Lubowicz bekannt (Naczało Katolicze-

5. Die Handschrift Ottoboniana ist ein Bündel loser Bogen, die verschiedenartige Stoffe zur Sektengeschichte aus den Jahren 1550–1569 enthalten. Der Bogen, der Abschriften von Briefen G. Weigels, S. Lutomirskis, H. Piekarskis und M. Zytnos vom Jahre 1565, von derselben Hand gefertigt, enthält, kann aus Weigels Nachlaß stammen.

skoj Reakcji w Polsce, Warszawa 1890, S. 134). Er hat daraus aber nur einen Absatz aus einem Brief Nikolaus Żytnos angeführt, den Th. Wotschke nach ihm wiederholt hat (Der Briefwechsel der Schweizer mit den Polen, Leipzig 1908, S. 251) – ohne die Quelle selbst heranzuziehen. Aus diesem Grunde war er, der Entdecker der Gestalt Georg Weigels (Archiv für Reformationsgeschichte 1922), auch nicht imstande, die Rolle seines Helden bei der Bekämpfung und Ausrottung des Täufertums in Wilna zu beurteilen.

Radziwiłł hatte vor seinem Tode durch Testament vom 27. Mai 1565 als Vormünder⁶ über seine minderjährigen Kinder und die Erbschaft eingesetzt: Nikolaus Pac, den Bischof von Kiew, Johann Christoph Tarnowski, seinen Schwager, Nikolaus Radziwiłł, den Woiwoden von Troki und Hetman des Großfürstentums Litauen, seinen Vetter, den Fürsten Konstantin Ostrogski und Ostafi Wołowicz, den Hofmarschall und Unterschatzmeister des Großfürstentums Litauen. Von ihnen hielten sich in Wilna selbst drei auf: Nikolaus Radziwiłł, genannt der Rote, Ostafi Wołowicz und Nikolaus Pac, der einzige von den Bischöfen, der offen dem helvetischen Kirchenverbände beitrug⁷, der aber seinen Bischofstitel wie auch die damit verbundenen Güter bis zu seinem Übergang in die Reihen der weltlichen Senatoren im Jahre 1583 behielt.

In der Hand dieser Männer lag das Schicksal aller Gemeinden, die Radziwiłł der Schwarze verwaist zurückgelassen hatte, und auf sie richteten sich die Blicke der wenigen, die treu zu den Anfängen der Gemeinde und der helvetischen Lehre hielten; diese wenigen blickten entsetzt auf die Beherrschung der Kirche durch die täuferischen Elemente, sowohl jener, die dem sozialen Radikalismus zuneigten, wie jener, die zwar die radikalen religiösen Lehren angenommen hatten, aber eine soziale Umwälzung ablehnten.

Hauptvorkämpfer in diesem Streit, kraftvoll wirkend, ohne doch öffentlich in den Vordergrund zu treten, war ein Ausländer, ein junger protestantischer Theologe aus Nürnberg, Georg Weigel, den Herzog Albrecht als Prediger nach Königsberg berufen hatte, der aber als Philippist durch die Theologen von dort verdrängt worden war. Im Frühjahr 1562 fand Weigel Zuflucht in Wilna, trat dort in Radziwiłłs Dienst und unternahm 1563–1564 mit dessen Schwestersohn Johann Kiszka eine Studienreise nach Basel und Zürich. Nach Litauen zurückgekehrt und über die Fortschritte des Antitrinitariertums bestürzt, näherte er

Einer dieser Briefe, und zwar der zweite Weigelsche, ist schon 1567 in der *Wypisanie drogi* (Weg-Beschreibung) des Jesuiten B. Herbest erschienen, die der *Chrześcijańska porządna Odpowiedź* (Ordentlichen christlichen Antwort) in Krakau beigelegt ist. Der Brief ist angeblich von Wilna aus an den calvinischen Pfarrer Zacius geschrieben und auf geheimem Wege zutage gefördert. Vielleicht verdanken wir den Bogen Chodkiewicz selbst.

6. J. Jasnowski, Mikołaj Czarny Radziwiłł, Warszawa 1939.

7. S. Kot, *Opposition to the Pope by the Polish Bishops 1557–1560*. Oxford Slavonic Papers 1953, IV, S. 55.

sich den beiden unnachgiebigen Anhängern Calvins und Gegnern der Häresie: dem schon erwähnten Bischof Pac und Andreas Wolan, dem Geheimsekretär Nikolaus Radziwiłłs des Roten, einem begabten politischen Schriftsteller, der auch theologisch gebildet war. Sie planten gemeinsam eine Veröffentlichung gegen die neuen Arianer im Streit um das Trinitätsdogma, die im Jahr darauf mit umfangreichen Briefen Wolans und Weigels und einem lateinischen Epigramm Weigels unter dem Namen von Pac als *Orthodoxa Fidei Confessio de una eademque Dei Patris, Filii, et Spiritus Sancti Divinitate, ac tribus personis, tam e Scriptura Sacra, quam vetustissimis Ecclesie Doctoribus summatim collecta* in Königsberg erschienen ist.

Gleichzeitig eröffnete Weigel im Bereich der Wilnaer Gemeinde einen Feldzug gegen die Täufer. Angesichts der Ansetzung einer Synode in Węgrów unternahm er Schritte zur Ausschließung der Täufer aus der Gemeinde und zur Wegnahme des ehemals Gastoldischen Hauses, das die Grundlage ihrer Stärke darstellte. Vor allem klagte er sie bei den calvinistischen Magnaten in Briefen an, die in heftigem Ton abgefaßt waren, sich aber auf Tatsachen stützten, die geeignet waren, die Senioren und Pastoren in den Augen der mächtigen Schutzherren bloßzustellen.

Necessaria Consideratio vel Memoriale de confusa multitudine Vilnae in Laideia Domini Palatini piae memoriae, quam Hypocritici Anabaptistae duo vel tres homines profani regunt tacite, inconsultis et contemptis omnibus doctis – so hat Weigel sein Schreiben an die Vollstrecker des Radziwiłłschen Testaments, an die Vormünder der Erben, betitelt. Die Verwaltung dieses Hauses – führt Weigel aus – sollte das Regiment der Wiedertäufer nicht dulden. Schon einige Wochen vor seinem Tode habe der Woiwode einigen Senioren, den Urhebern des Chaos, schwere Vorwürfe gemacht: daß er nicht mit ihnen einverstanden sei; daß er in die Gemeinde eingetreten sei, nicht um sie zu zerschlagen, aber er wolle sich mit ihnen nicht zur Kommunion niedersetzen⁸. Wenn die Laien die Kirche so willkürlich regieren würden, so sollte man sie die Treppe hinabwerfen; besonders tadelte er mit Namensnennung zwei freche Verächter Christi, der Obrigkeit und der Wissenschaft. Aber gerade diese beiden forderten zur Zeit die völlige Inanspruchnahme des Hauses, um dort ihr wiedertäuferisches Gift auszubreiten. Sie sollten nicht ohne die Zustimmung der Erben regieren. Auch der König sei über die Gemeinde wegen so vieler fanatischer Ansichten entrüstet. Es gehe

8. Es gab sogar einen Brief des Woiwoden, der seinen Unwillen gegen die Pastoren zum Ausdruck brachte. Der Jesuit Martin Widziewicz – *Kazanie na pogrzebie N. Ch. Radziwiłła* (Predigt beim Begräbnis N. Chr. Radziwiłłs), Krakau 1616, S. 22 – spricht von der Verwerfung des Calvinismus durch Sierotka und erzählt dabei: „Dazu erhielt ich ein vor dem Tode geschriebener Brief seines Vaters (ruhmvollen Ansehens), in dem er sich über seine Pastoren beklagte, daß sie ihn so weit im Glauben täuschten, daß er nicht mehr wüßte, was er glauben solle.“

ihnen nur um die Anzettlung wiedertäuferischer Unruhen, nämlich: des Arianertums, der Leugnung der Gottheit Christi, des Wiedertäufertums, der Vielweiberei, der Verachtung von Obrigkeit, geistlichem Amt und jeglicher Bildung, der Gütergemeinschaft, der Zerstörung jedes Standes, jeder Abstufung und Ordnung. Schon das Treffen der Wiedertäufer in Brzeziny habe hier empfohlen, daß wir sie als Brüder anerkannten und zum gemeinsamen Abendmahl zuließen. Weigel erhebt Einspruch gegen diese wahnsinnige Bestimmung, erklärt sich niemals einverstanden mit der Herrschaft der Laien in der Gemeinde und bittet, ihm die Freiheit zuzusichern, das Evangelium deutsch und lateinisch zu lehren, die Sakramente zu spenden, ohne die Laien zu fragen; er bittet um die Sicherstellung der nötigen Mittel und um seine Befreiung von den fanatischen Senioren, die ihn von dort entfernen wollten.

Die zweite Denkschrift *De confusionibus et scandalis excitatis in hac Ecclesia Vilnensi* hat Weigel für die litauischen calvinistischen Magnaten ausgearbeitet. Er klagt namentlich Wędrogowski, Kościński, Kurnicki und Katerla an, sie hätten sich seit über drei Jahren mit den Arianern und Wiedertäufern vereinigt und bekämpften wütend die wahre Lehre von der Hl. Dreieinigkeit, wie Sarnicki, Simon Zacius und andere sie verteidigten. Sie hätten das Weihnachts- und das Osterfest aufgehoben, um das Gedächtnis an den Erlöser auszulöschen; daher rühre der Wirrwarr in den bürgerlichen Angelegenheiten, in der Geschichtslehre usw. Sie hätten sich bemüht, die Kindertaufe auf einer eigens dazu veranstalteten Versammlung abzuschaffen, die besonders den verstorbenen Fürsten empört hätte. Selten feierten sie das Abendmahl des Herrn. Anstatt zu predigen, träten einzelne mit Prophezeiungen auf, redeten wie Wiedertäufer und erzählten ihre Träume, Visionen und schrecklichen Lästerungen. Das sei der erste Schritt zu weiteren Ungeheuerlichkeiten, wie Vielweiberei, Gütergemeinschaft, Verachtung von Obrigkeiten und Gerichten, auch jeglicher Bildung und Ordnung. Der Anfang zur Wiedertäuferei sei die Verzögerung der Kindertaufe um sechs, zehn und mehr Wochen, die Verpflichtung der Eltern zur Anwesenheit, die Beseitigung der Paten. Lächerlich sei die Zensur vor dem Abendmahl. Sie sei nutzlos und wiedertäuferisch und führe zur Verachtung des geistlichen Amtes.

Privatleute redeten die Magnaten schriftlich als ihre Brüder an – ein Titel, der – an sich fromm – dazu angewandt werde, um alle Stände gleichzumachen und so allmählich die Obrigkeit zu verachten. Darauf ziele auch das Sitzen beim Abendmahl ab, um durch das abwechselnde Sitzen die Leute niedrigsten Standes mit den Fürsten und höchstgestellten Persönlichkeiten auf eine Stufe zu stellen. Laien leiteten den Gottesdienst und beriefen Synoden ein, auf denen sie eigenmächtig ihre Erfindungen beschlössen und Anschläge auf die Obrigkeit verübten. Hier in Wilna hätten sie darüber verhandelt, ob man jemanden zum Abendmahl des Herrn zulassen solle, der seinen Dienern oder Sklaven nicht die Freiheit schenkte. In der Kirche würden Denkmäler verwahrlost, wie sie verdienten Männern gebührten. Die leichtfertige Behandlung der Ehe, des Begräb-

nisses und fast aller Sakramente erzeuge Ärgernis und Verachtung der Religion.

Weigel beklagt sich, daß sie ihn, der Anweisung des verstorbenen Fürsten zuwider, niemals zu Beratungen noch zu Predigten zugelassen hätten, daß sie ihn ausgesprochenermaßen wegen seiner Lehre haßten und seine Lehre als Lappalien bezeichneten. Unter ihrer Leitung würden die Menschen nicht nur durch falsche Lehren angesteckt, sondern der öffentliche Friede würde Unruhen weichen müssen; ja, es drohe Aufruhr, bis Gott schließlich solche Verachtung seines Namens mit zeitlichen und ewigen Strafen rächen werde. Der Verfasser beschwört die Magnaten, sich von diesen Menschen fernzuhalten und der einmütigen Stellungnahme der reformierten Kirchen zu folgen.

Diese beiden Schriften Weigels sind ohne Datum erhalten, die dritte – an Bischof Pac – stammt vom 19. Dezember 1565. Darin knüpft er an die vorausgehenden an: „Ich weiß, daß Dir meine Schriften gezeigt worden sind, die zeigen, welchen Aufruhr jene Kirche im Gastoldischen Hofe verursacht.“ Er unterbreitet dem Bischof drei Bitten:

1. er möge zusammen mit dem Fürsten Radziwiłł und den Vormündern die fanatischen arianischen und wiedertäuferischen Meinungen ausrotten, deren Keime heimlich in Erwartung besserer Gelegenheit gehegt wurden. Die Führer mögen diese Irrtümer widerrufen und den frommen und gelehrten Vorgesetzten Gehorsam versprechen. Urheber des Wirrwarrs seien immer gewesen und seien heute noch heimlich diese vier: Wędrogowski, Kościński, Kurnicki, der Wein Händler, und Katerla, der Friseur, denen der Fürst noch eben vor seiner Krankheit empört gedroht habe, sie die Treppe hinabzuwerfen, wenn sie auf diesem Wege weiter fortschritten;

2. er möge ihm eine Stelle und das schon länger zugesicherte Gehalt geben und mitteilen, wann, wieviel, von wem und wo er es erheben solle, denn die derzeitige Lage sei eines gelehrten Menschen unwürdig;

3. wenn die Herren die Gemeinde nicht reformieren wollten, dann sollten sie ihn als Gegner behandeln und anderswohin entsenden oder versorgen und entlassen.

Falls sie seine Bitten nicht vor der Abreise Radziwiłłs und des Bischofs Pac von Wilna berücksichtigten, würde er nicht länger warten und selbst über sich verfügen. Er unterzeichnete sich als „Diener am Wort und Professor der Theologie“.

Die Notrufe und Bemühungen Weigels hatten ein sofortiges Ergebnis. Die Vormünder befaßten sich mit der Lage der Wilnaer Gemeinde, und unter ihrem Druck brach der geistliche Senior Wędrogowski mit dem antitrinitarischen Lager. Er soll das im Gegensatz zu seiner eigenen Überzeugung getan haben, um nicht die Gunst der Mächtigen zu verlieren. Zur Synode nach Węgrów fuhren weder er noch die mit ihm verbundenen Pastoren. Sofort bereitete er eine Arbeit zu Gunsten der Kindertaufe vor, die aus Auszügen aus „Neoterikern“, das heißt

nicht aus der Schrift, sondern aus neueren Theologen, zusammengeflickt war. Die calvinistischen Machthaber ignorierten die Synode, nur die Besitzerin von Węgrów, Anna Kiszka, sandte einen freundlichen Brief.

Die auf Weihnachten 1565 angesetzte Synode beriet sechs Tage lang in heftigen Verhandlungen ausschließlich über die Taufe. Unter den anwesenden 47 Pastoren und 14 Adligen unter Führung von Hieronymus Filipowski erklärte sich die bedeutende Mehrheit für die Erwachsenentaufe unter Berufung darauf, daß „wir von der Taufe kleiner Kinder in Gottes Wort weder Mandat noch Beispiel finden“.

Die in der Minderheit befindlichen Anhänger der Kindertaufe stützten sich nur auf neuere Autoritäten; die Schrift der Wilnaer Gemeinde wurde auch gelesen. Die Minderheit fing wieder an, mit dem Gespenst von Münster zu schrecken, „zu dem Zwecke, um“ – so erklärte die Mehrheit – „gegen die beschlossene Katechumenentaufe Haß zu erregen und uns mit Rücksicht auf jene garstigen Taten zur Verwerfung unsers Beschlusses zu führen. Darum haben diejenigen, auf welche dieser Verdacht gelenkt wurde, vor Gott und Menschen bezeugt, daß sie, wie sie bisher der von Gott eingesetzten Obrigkeit gehorsam gewesen seien, so auch in Zukunft mit Gottes Hilfe noch mehr Kräfte aufwenden würden, um das nicht mit Worten, sondern mit Taten zu bestätigen, wobei sie für ihre Obrigkeit zu Gott beteten, nicht nur aus Furcht, sondern auch um des Gewissens willen, wie der Apostel lehre, Röm. XIII“.

Die Gegner wurden ermahnt, niemanden zu beleidigen, und beide Seiten aufgerufen, sich heftige Worte gegenseitig zu vergeben. Grundsätzlich wurde nicht allen die Erwachsenentaufe aufgedrängt, sondern den Gegnern Rücksicht und Bescheidenheit in der Polemik empfohlen. Der Standpunkt der überwiegenden Mehrheit der Teilnehmer entschied tatsächlich dahin, daß die Säuglingstaufe in den antitrinitarischen Gemeinden abgeschafft und das „Tauchbad“ der Erwachsenen eingeführt wurde.

Nach fünf Tagen heftiger Beratungen – vom 25. bis zum 30. Dezember – machten sich einige Teilnehmer der Synode in Węgrów daran, nach Wilna an Wędrogowski zu schreiben – in der Überzeugung, seine Abwesenheit diene ihm als Vorwand, sich mit den Beschlüssen der Synode nicht solidarisch zu erklären. Stanislaus Lutomirski, Superintendent der Kirche für ganz Polen, gab zuerst in einem amtlichen, gesiegelten Briefe seiner Betrübnis Ausdruck, daß die Wilnaer Brüder, derentwegen vor allem die Synode an einen nicht weit von Wilna entfernten Ort einberufen worden sei, sich zu den Beratungen nicht eingestellt hätten, obwohl viele aus weit größeren Entfernungen herbeigekommen seien. Er fordert sie auf, fleißig die Heilige Schrift zu erforschen und ihr Urteil nicht von anderen, wenn auch noch so gelehrten Personen abhängig zu machen. In einem persönlichen Brief, den er dem amtlichen beifügte, drückte Lutomirski seine Überzeugung aus, wenn Wędrogowski auf der Synode gegenwärtig gewesen wäre, so hätte die Rechte des Höchsten seine Gesinnung geändert. Er hätte

gesehen, wie die Streitigkeiten aussähen, die er drei Monate lang auf Grund der Schrift unter Beteiligung der Senioren des Krakauer Landes, Cikowski, Smolik, Filipowski und anderer mit Gregor Paweł geführt habe. Von dem gegenwärtig eingenommenen Standpunkt aus würde man nicht zusammenkommen. Er möge sich nicht nach angeblichen Lehrern und weltlichen Fürsten richten – offensichtlich wußte Lutomirski gut, welche Persönlichkeiten Wędrogowskis Bruch mit den alten Freunden verursacht hatten.

Hieronymus Piekarski, Pfarrer im podlachischen Biała, wunderte sich in seiner Antwort auf Wędrogowskis Brief darüber, daß er diejenigen Wiedertäufer nenne, die er kürzlich noch als Brüder anerkannt habe. „Solltest Du all die Worte vergessen haben, die ich in Pińczów von Dir hörte?“ Offensichtlich hatte sich Wędrogowski in den früheren Jahren stark für die radikale Bewegung ins Zeug gelegt, wenn seine einstigen Gefährten nun durch seinen Gesinnungswechsel so überrascht waren. Lubieniecki hat in seiner *Historia Ref. Polon.* (auf Grund von Budzyńskis Erinnerungen) geschrieben, Wędrogowski habe sich kurz vor dem Tode zur Sünde der Heuchelei bekannt, weil er nicht in Hoffnung auf Gottes Gnade, sondern aus menschlichen Rücksichten gelehrt habe⁹.

Aber auch ein Gegner der Radikalen und Anhänger der Säuglingstaufe, Nikolaus Żytno, Superintendent im Cholmer Lande, einer jener acht Männer, die sich den Täufern kraftvoll widersetzen, hat sein Bedauern ausgedrückt, daß Wędrogowski mit den andern Brüdern nicht zur Synode gekommen war. Wären sie zugegen gewesen, so hätten die Wiedertäufer nicht obgesiegt. Er bestärkt ihn im Widerstand. Thomas (Sokołowski) und Simon Budny seien bestimmt worden, die Wilnaer Gemeinde zu verwirren. Man müsse den Starosten in Nieśwież (Kawieczynski) warnen, ihr Gift nicht drucken zu lassen. Wędrogowski solle etwas gegen ihre Ausführungen schreiben. Er selbst habe eine Reihe von Einwänden gegen die Wiedertäufer, hauptsächlich gegen Gregor, gesammelt. Die Superintendenten hätten sich auf die Seite der Wiedertäufer gestellt – zusammen mit Lutomirski, der bis zum Schluß den Unparteiischen gespielt habe. Angesichts dessen müßten sie selbst sich verständigen, um eine zahlreich besuchte Synode einzuberufen. Der Bote würde besondere Informationen erteilen.

Die unmittelbare Folge war ein „giftiger“ Brief der Wilnaer Gemeinde an die Brester gegen die Verhinderung der Säuglingstaufe, worauf die Täufer aus Brest (am 20. Februar 1566) scharf antworteten, indem sie die Taufe als Verrat an der wahren Lehre, als Unwahrheit und Zauberei brandmarkten. In dieser Atmosphäre der Leidenschaft erlangten die Gegner im Sommer 1566 vom Könige das Lubliner Edikt, das die ausländischen Tritheisten und Wiedertäufer uswies.

In Wilna selbst aber herrschte die Reaktion. Die Vollstrecker des Testaments Ladziwiłłs des Schwarzen vertrieben die Täufer und somit fast die ganze Orts-

9. S. Lubieniecki, *Historia Reformationis Polonicae*, Freistadii 1682, S. 183–187.

gemeinde mit ihren Senioren und Gläubigen aus dem Gastoldschen Palast. Die im fürstlichen Dienst beschäftigten Anhänger des Täuferniums verschwanden, wie Martin Czechowic, Johann Mączyński, der fürstliche Prediger Johann Sokołowski und andere. Zu den kleinpolnischen Brüdern begaben sich die rühri-geren Prediger, wie Jacob aus Kalinówka und sogar der Führer des Wilnaer Bürgertums, Lukas Marcinowicz Mundius, der die mährischen Brüder besuchte. Wędrogowski blieb allein zurück, das Leben in der Gemeinde erstarb. Es begann eine zehnjährige Krisis. Das einzige Zeugnis für den protestantischen Gedanke war die Herausgabe des Werks von Nikolaus Pac zur Verteidigung der Dreieinigkeit 1566 bei Daubmann in Königsberg; die Drucklegung war das Verdienst des Starosten von Żmudź, Johann Chodkiewicz, der den verlassenen Weigel in seinen Dienst nahm und mit einem Empfehlungsbrief an Herzog Albrecht nach Königsberg sandte, damit er dort den Druck überwachte. Das Werk ist das Ergebnis einer Gemeinschaftsarbeit von Pac, Weigel und Andreas Wolan.

Die Sekten zerreißen die Kirche – so führt Pac in der Widmung an Johann Chodkiewicz aus (vom Reichstag in Brest am 22. Juli 1566). Wenn sich zwei oder drei Personen trafen, so würde man die ganze Gegensätzlichkeit in Glauben und Religion finden. In den letzten Jahren hätten unruhige Geister unter dem Vorwand einer Reformation in der Kirche alles zerzaust: das Studium der freien Künste und Sprachen sei verschmäht, das Ansehen der in der Kirche berühmten Lehrer verworfen, Obrigkeit und politische Ordnung seien aufgehoben worden. Der Gebrauch der von Christus eingesetzten Sakramente sei im Schwinden, und der unerfahrene Pöbel zweifle offen sogar die Gottheit des Sohnes und des Hl. Geistes an. Pflicht der Bischöfe sei es, die Wahrheit zu unterstützen, falsche Dogmen auszumerzen, die verwundeten Gewissen des Volkes zu heilen. Die politische Obrigkeit habe von Gott den Auftrag der Zügelung der Frechheiten unruhiger Leute, der Vertilgung der Neuerungsapostel und der Aufrechterhaltung des Friedens in der Kirche. Der Verfasser bittet Chodkiewicz um Schutz „gegen die tollen und giftigen Bisse der Gegner der Wahrheit und der Ordnung“.

Es folgt ein umfangreiches Vorwort „G. Weigels, des Theologen, an den Leser“. Er bestätigt die Verzweiflung der Frommen beim Anblick der kirchlichen Anarchie in Litauen: „Vor nichts sind die Fanatiker zurückgewichen, um Christus und das ganze Predigtamt herabzusetzen, um Obrigkeit und politische Ordnung zu erniedrigen, Wissenschaft und Sprachen abzuschaffen.“ Der Satan lauere darauf, alle drei Stände, den kirchlichen, den politischen und ökonomischen, zu zerschlagen; die Neuerer-Hitzköpfe zerstörten mit ihren wunderlichen Dogmen, mit ihren fortwährenden Neuerungen und ihrem Aufruhr die Kirchen, Ordnungen und die Wirtschaft. „Der Obrigkeit kommt es zu, die dumme und tolle Leichtfertigkeit solcher Leute zu zügeln, die Reinheit der himmlischen Lehre auszubreiten und die sprachwissenschaftlichen Studien zu unterstützen.“

Weigel lobt die Ausführung des Bischofs Pac über die Dreieinigkeit und seine Verdammung „der in dieser Zeit und in diesen Landen neuen Arianer und Tritheisten“. Er preist den vornehmen und gelehrten Stil des Bischofs und verspricht, „ein kleines Werk des gelehrten Mannes Andreas Wolan“ beizufügen, „wie er es bearbeitet habe, um sich zu Anfang des in Litauen begonnenen Streites um die Dreieinigkeit ... entgegenzustellen“ – der Brief Wolans war am 1. April 1565 auf seiner Besitzung Bijuciszki geschrieben.

Das Werk des Bischofs Pac verteidigt das Trinitätsdogma mit Hilfe einer geschichtlichen Übersicht über die aufeinanderfolgenden Häresien und ihre Verurteilung. Mit dogmatischen Ausführungen nicht überladen, war es mehr auf nichttheologische Leser berechnet. Man kann dabei Weigels Mitarbeit vermuten, worauf die sehr deutliche Ähnlichkeit der schon oben erwähnten Absätze aus der Widmung des Bischofs mit Weigels Vorwort hindeutet. Pac soll Weigel so weitgehend sein Vertrauen geschenkt haben, daß er, wahrscheinlich von ihm dazu überredet, geheiratet hat, obwohl er titelmäßig an der Bischofswürde festhielt¹⁰. Übrigens macht sich in dem ganzen Unternehmen gegen die Täufer in dem vor den weltlichen Großen ausgesprochenen Hinweis auf soziale Anarchie und Unsicherheit – Gefahren, die aus der neuen Sektenrichtung entsprängen – Weigels Beweisführung bemerkbar wie auch die für ihn, den wirtschaftlich Ungesicherten, bezeichnende Sorge um das materielle Auskommen der Gelehrten, um das Schicksal der Künste und Sprachen gegenüber der drohenden Verfinsternung des Pöbels.

Die inneren Zwistigkeiten im protestantischen Lager setzten Chodkiewicz zu, der mit dem Jahre 1567 anfang, dem Katholizismus zuzuneigen. Zeitweise schwankte auch Weigel in seiner Stellung zum Protestantismus: „Ich ertrage es nicht mehr, daß man mich einen Calvinisten nennt. Wenn ich auch vorher dieser Sekte nicht gänzlich ergeben war, so dachte ich von ihr doch etwas besser als jetzt, da ich sehe, wie alles, was heilig und menschlich ist, beschimpft und auf den Kopf gestellt wird. Diesem Ziel strebten schon immer einige Wilnaer aus dem Gastoldschen Palaste zu, die übrigens Verächter der Religion waren“ – schrieb er am 28. Januar 1568¹¹. Als Chodkiewicz jedoch zu den Katholiken überging, verließ Weigel Litauen und kehrte nach Wittenberg zurück; über seine weitere Laufbahn wissen wir nichts.

10. Wir verdanken diese Nachricht D. Janozki, der – ohne von Weigel zu wissen – ihn mit Wicelius verwechselt hat (Janociana, Warszawa 1779, II, S. 201), indem er aus einer heute unbekannten Quelle über Pac niederschrieb: „Georgii maxime Wicelii occulti Zwingliani, inter Polonos ac Lithuanos proceres annis superioribus verti, artibus irretitus uxorem duxit.“

11. E. S. Cyprianus, Tabularium Ecclesiae Romanae, Frankfurt/Leipzig 1743, S. 578.

1.

Necessaria Consideratio vel Memoriale de confusa multitudine Vilnae in Lapideae Domini Palatini piaae memoriae, quam Hypocritici Anabaptistae duo vel tres homines profani regunt tacite, inconsultis et contemptis omnibus doctis.

- I. In hac Ecclesia etsi aliqui sint homines pii et honesti, qui veritatem amant, tamen iis insciis aliquot Arriani et Anabaptistae fucati hucusque gubernationem Ecclesiae sibi usurparunt et temere quidvis statuerunt summa cum offensione Dei, Magistratus et Ministerii.
- II. Cum vero toti pene Europae constet, horrendos hic errores foveri et subinde augeri (nihil enim unquam vidi confusius hoc coetu), plane non video, quomodo et libera huius Lapideae administratio et dominium permitti possit et debeat.
- III. Paucis ante obitum septimanis Princeps piaae memoriae, cum senioribus aliquot authoribus tantarum confusionum gravissime exposulavit, dicens, se nullo modo assentiri ipsis, accessisse se tamen coetum ne divellat, noluisse autem cum ipsis communicare. Item se nolle, ut homines profani pro suo arbitrio Ecclesiam gubernent. Sin pergant, debere ipsos de gradibus praecipitari.
- IV. Duos nominatim reprehendit homines audaces, Christi, Magistratus et literarum contemptores, serio interminatus, ne posthac quicquam moverent, sed a doctioribus penderent. Illi ipsi Lapideae plenam iam possessionem urgent, ut Anabaptisticum virus commodius alere possint.
- V. Nunquam fuit Principis piaae memoriae animus promiscuo coetui libertatem domus atque dominium concedere, ut ipsis liceat sine omni ordine ac lege inconsultis haeredibus omnia moliri. Usumfructum autem et alia bona propter verae religionis et literarum conservationem voluit tribuere, constituta primum religione et idoneis gubernatoribus doctis adhibitis.
- VI. Perpetua Principi mortuo, haeredibus et tutoribus ignominia et iniuria fieret, si coetui libera Lapideae possessio permetteretur. Tum enim haereticas primum opiniones alacrius foverent et me dissentientem eicerent, et sic solito more coelum terrae commiserent. Quod ut Domini Tutores caveant, vehementer oro.
- VII. Serenissimus Rex, supremus Tutor, antea merito huic coetui ob tot fanaticas opiniones offensus, nunquam id salvo honore approbare posset nec etiam deberet, cum hoc unum agatur, ut introducantur Anabaptisticae confusiones, toti Christianitati perniciosae.
- VIII. Hae autem sunt: Arrianismus id est Abnegatio Divinitatis Christi, Anabaptismus, Polygamia, contemptus Magistratus, Ministerii et omnis eruditionis, Communio bonorum, omnis denique gradus, status ac ordinis eversio.
- IX. Iam Anabaptisticum conventiculum Bresiniense decreto huc misso mandavit, ut Anabaptistas pro fratribus agnosceremus et ad coenae communionem admitteremus. Ego vero contra hoc conciliabulum protestor et ut furiosum et impium detestor.
- X. Haec peto circumspecte a Dominis Tutoribus perpendi, ne quid indignum Deo, mortuo Principe et suis honoribus committant: error semel commissus non facile

corrigitur. Ego profani coetus dominium nunquam recipio. Literis meis insisto et dominorum haeredum atque Tutorum benevolentia et gratia nitor.

Petitiones tres

Ut liceat mihi Evangelium Christi germanice et latine docere et sacramenta administrare irrequisitis Laicis.

Ut autoritate Dominorum Tutorum necessarii sumptus a certis certo tempore praebeantur.

Ne seniorum id est fanaticorum hominum imperio premar aut meo iure locoque prohibear.

Georgius Weygelius, Minister Christi.

2.

e confusionibus et scandalis excitatis in hac Ecclesia Vilnensi.

- I. Vilnenses et nominatim Vendrogovius, Coscinus, Kurnicius et Caterlanus per triennium et ultra semper sese Arrianis et Anabaptistis coniunxerunt et veram de Sancta Trinitate sententiam a Sarnicio, Simone Zacio etc. defensam, rabiose oppugnarunt. Ad haec dictis et scriptis omnes reformatas Ecclesias damnarunt, editis et plebi propositis novis confessionibus plane falsis.
- II. Me ad colloquium de Trinitate evocatum multis conviciis adigere tentarunt ad Arrianarum phrasium approbationem. Postquam autem eis animose tum restiti, ostendens veram de Trinitate doctrinam, in hunc usque diem odio, invidia et calumniis onerantur.
- III. Ut vero memoriam Christi salvatoris commodius abolerent, praecipua festa Nativitatis, Paschae et Pentecostes una cum aliis abiecerunt, ne Christus ut Deus magnifiat, expositis eius beneficiis erga totam Ecclesiam. Inde fit, ut sine omni ordine conciones fiant, nullo articulo fidei recte explicato. Item nomina temporum, Festorum et dierum, voluerunt tollere, unde sequeretur infinita confusio in civilibus actionibus, lectione historiarum etc.
- IV. Christo iam exinanito et extenuato progressi sunt ad totius ministerii enervationem. Autore enim contempto, vilescent eius instituta. Quare puerorum Baptismum tentarunt tollere, habito hic conciliabulo magna cum offensione omnium et nominatim Ill-mi Principis piaae memoriae.
- V. Coenam Domini ut satis frigide tractant, sic paulatim rarissime administratam, ceu minime necessariam abrogassent. Item loco concionum singuli prophetassent, ut Anabaptistae loquuntur id est sua somnia et visiones i. e. horribiles blasphemias proposuissent.
- VI. Nec dubium quin et caetera portenta tentassent, quorum rudimenta praeluserunt, ut Polygamiam, Communionem bonorum, Magistratus et Iudiciorum, item omnis eruditionis et ordinis contemptum et exitium.
- II. Praeludia Anabaptismi fuerunt: Baptismi puerorum in sex, decem vel plures septimanas extractio, praesentia parentum coacta, susceptorum ac compatrum abrogatio. Magistratus contemptum multa probant. Eruditionem omnem capitaliter oderunt.

VIII. Censura ante coenam est plane ridicula, inutilis et Anabaptistica, adferens contemptum ministerii et plurimum scandali.

IX. Idiotae scribunt Magnatibus fraternitatis titulo, qui tametsi per se pius est tamen hoc sensu a fucatis hominibus adhibetur, ut omnes status ac ordines faciant aequales et sic paulatim Magistratum contemnant. Eodem spectat accubitus in coena, ut promiscua sessione infimae sortis homines principibus et summis viris aequentur. Etsi per se indifferens sit, statio tamen plus habet reverentiae.

X. Homines profani regunt sacra et convocant conventus, in quibus pro arbitrio sua figmenta decernunt et multa in Magistratum tentant. Hic Vilnae disputatum est, an sint admittendi ad coenam Domini, qui mancipia seu servos non manumittunt.

XI. Mensa Potoria in medio templi posita et totius templi evacuatio. Item neglectus monumentorum, quae debentur viris benemeritis. Denique Coniugii, Sepulturae ac omnium pene sacrorum levitas, scandalum et contemptum religioni pariunt.

XII. Me contra voluntatem et mandatum defuncti Principis nunquam in consilium adhibuerunt et officium concionandi ac profitendi semper impediunt. Imo me literarum nomine infestarunt et literas ipsas vocarunt nugas.

XIII. Istis gubernantibus, ut factum, religionem, semper clam errorum semina fovebuntur. Et non tantum falsis opinionibus homines inficiuntur, verum etiam Pax publica turbabitur et metuenda erit seditio. Denique Deus tantam sui nominis contumeliam corporalibus et aeternis poenis ulciscetur.

Oro autem summopere procures inclytæ Lithuaniae, ut sibi ab insidiosa et Pharisæica istiusmodi hominum religione caveant et consensum reformatarum alibi Ecclesiarum ac iudicium virorum vere piorum ac eruditorum amplectantur
Soli Deo Gloria.

Georgius Weygelius, Minister Christi

Wirtschaftliche Motive und Argumente für religiöse Duldsamkeit im 16. und 17. Jahrhundert

von Erich Hassinger

Bei den zahlreichen Erörterungen, die im 16. und 17. Jahrhundert über die Duldung mehrerer Religionsgemeinschaften in einem politischen Gemeinwesen geführt worden sind, begegnen weitaus am häufigsten Fragen wie: gerät nicht die von der Obrigkeit als die wahre Lehre erklärte Doktrin in Gefahr, wenn man außer ihr andere Ansichten predigen läßt oder auch nur duldet, daß Menschen unter uns leben, die eine abweichende religiöse Überzeugung vertreten? Muß nicht die Duldung mehrerer Konfessionen zu Spannungen in der poli-

tischen Gemeinschaft führen, die in Bürgerkrieg und Aufhebung aller Ordnung ausmünden? Verhältnismäßig selten dagegen begegnet in jener Zeit die Frage nach den Nachteilen religiöser Unduldsamkeit für das Wirtschaftsleben bzw. den ökonomischen Vorteilen der Toleranz. Daß dieses Thema nur gelegentlich berührt wurde, ist in der Hauptsache dadurch bedingt, daß der Bereich des wirtschaftlichen Lebens, sosehr er faktisch eigenen Gesetzen folgte, durch die Kirchen noch nicht sich selbst überlassen wurde und daß es für die große Mehrheit der Gläubigen ein horrender Gedanke war, wirtschaftliche Vor- oder Nachteile hätten irgend etwas zu besagen, wenn es um das ewige Heil ging. So schrieb der Herzog von Alba am 10. XII. 1567 aus Brüssel an Maria von Medici: «... mucho mas vale reyno gastado, ya ruynado, mantenida por guerra para Dios y para el rey, que entero sin ella para el demonio y sus sequaces herejes¹». Äußerungen, denen dieselbe Denkweise zugrunde liegt, finden sich auch bei Protestanten. Als 1601 Bezas „De haereticis a civile magistratu puniendis“ (1554) von zwei reformierten niederländischen Pastoren in ihre Muttersprache übersetzt wurde, beantworteten diese in ihrer Vorrede das Argument, daß Intoleranz dem Handel schade, entrüstet mit der Frage: „Moet nu de Satan ons in plaets van Godt gewin toesturen?“²

Die Überordnung religiöser Gesichtspunkte über alle anderen schloß indessen auch damals nicht aus, daß da und dort utilitaristische Argumente – teils politischer, teils wirtschaftlicher Natur – nicht nur in der Literatur vorgebracht wurden, sondern daß es auch nicht an Versuchen fehlte, das Leben ihnen entsprechend zu ordnen. Mit den politischen Argumenten für religiöse Duldung hat sich die Forschung bereits recht eingehend befaßt. Dagegen fehlt es, soweit ich die Dinge augenblicklich zu übersehen vermag, noch weitgehend an Untersuchungen bezüglich der wirtschaftlichen Argumente³.

Daß diese meist nur in Verbindung mit theologischen Begründungen vorgetragen wurden, kann in Anbetracht der überragenden Bedeutung von Glauben und Kirche in dieser Epoche nicht überraschen. Fast immer handelt es sich zudem um eine Mehrzahl theologischer Argumente. Die Vorkämpfer religiöser Duldung beriefen sich auf das Gebot der Nächstenliebe; sie warnten vor

1. L. P. Gachard, La Bibliothèque Nationale à Paris. Notices et extraits des manuscrits qui concernent l'histoire de Belgique. t. I, Brüssel 1875, S. 407.

2. Een schoon tractaet, des godtgeleerden Theodori Bezae, van de straffe, welke de wereltlycke Overicheyt over de ketters behoort te oeffenen ... overgheset ... door de Dienaers des G. Woorts binnen Sneek. Franeker 1601. Die angeführte Stelle . a. bei Gerard Brandt, Historie der Reformatie en andere kerkelyke geschiedenissen in en ontrent de Nederlanden, Bd. II, Amsterdam 1674, S. 13.

3. Einige wertvolle Hinweise finden sich bei Joseph Lecler, Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme, 2 Bände, Paris 1955 (Register!). Wichtig sind ferner die einschlägigen Ausführungen bei W. K. Jordan, The Development of religious Toleration in England, Bd. IV, Cambridge 1941. Näheres darüber s. u. S. 241 f.

Gewissenszwang, weil dadurch Heuchelei und „Atheismus“ erzeugt würden, sie betonten, daß der Glaube ein Geschenk Gottes sei und daher nicht durch Menschen erzwungen werden könne. Eine große Rolle spielte auch der Gedanke, daß die wahre Lehre stark genug sei, um ohne alles menschliche Zutun Irrlehrer aus dem Feld schlagen zu können. Den bloßen Irenikern ging es darum, der Weg zu einer künftigen Verständigung zwischen den streitenden Konfessionen auf der Grundlage allseitig angenommener Fundamentalartikel offenzuhalten. Auf einem dieser theologischen Argumente lag meist auch dann der Hauptakzent, wenn wirtschaftliche Begründungen hinzutraten, doch sollte deren Zweitrangigkeit kein Grund sein, sie so verhältnismäßig wenig zu berücksichtigen wie dies bisher geschehen ist.

Bei der folgenden Skizze kann es sich nicht darum handeln, das angeschnittene Thema erschöpfend zu bearbeiten; sie möchte in erster Linie dazu anregen, diesen nicht uninteressanten Motivierungen mehr als bisher nachzuspüren, damit allmählich über die hier gebotenen, zum Teil zufälligen Funde hinaus ein Gesamtbild entsteht, das alles Wesentliche enthält.

Die ökonomischen Vorteile der Duldung von Dissidenten scheinen erstmals bei der Ansiedlung von niederländischen Mennoniten im Weichseldelta eine bemerkenswerte Rolle gespielt zu haben⁴. Auf Grund vor allem ihrer wasserbautechnischen Kenntnisse erhielten mennonitische Flüchtlinge 1547 vom Danziger Rat die Genehmigung, Dörfer im städtischen Territorium anzulegen. Dieser Bewilligung kommt besondere Bedeutung zu, da die Geduldeten einer Glaubensgemeinschaft angehörten, die in dieser Zeit im allgemeinen durch lutherische und reformierte Obrigkeiten ebenso scharf verfolgt wurden wie durch altgläubige. Die technischen Leistungen der Neusiedler erregten alsbald überlokales Aufsehen. Kommissare des Königs von Polen, die 1565 in die Starostei Roggenhausen (Sartowitz-Neuenburger Weichselniederung) kamen, machten ihrem Herrn gegenüber geltend, daß die Flur des ehemaligen Dorfes Montau einen sehr viel höheren Pächtertrag ergeben könnte, wenn man einige der bei Danzig angesiedelten Holländer hier ansetzte⁵. Daß der ökonomische Gesichtspunkt in

4. Vgl. dazu Walter Kuhn, Die niederländisch-nordwestdeutschen Siedlungsbewegungen des 16. und 17. Jahrhunderts, in: Geschichtliche Landeskunde und Universalgeschichte, Festgabe für Hermann Aubin zum 23. Dezember 1950, Hamburg o. J.; sowie Horst Panner, Die Ansiedlung mennonitischer Niederländer im Weichselmündungsgebiet von der Mitte des 16. Jahrhunderts bis zum Beginn der preussischen Zeit (Schriften des Mennonitischen Geschichtsvereins, III), 1941; und ergänzend dazu Herbert Wiebe, Das Siedlungswerk niederländischer Mennoniten im Weichseltal zwischen Fordon und Weissenberg bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts (Johann-Gottfried-Herder-Institut Marburg a. d. L., Wissenschaftliche Beiträge zur Geschichte und Landeskunde Ost-Mitteleuropas, Nr. 3), Marburg a. d. Lahn 1952.

5. Wiebe, S. 19.

diesem Fall ausschlaggebend war, steht außer Frage; ebenso, daß es sich bei den daraufhin herangezogenen Siedlern um Mennoniten handelte. Wiebe kommt auf Grund seiner Kenntnis eines umfangreichen Quellenmaterials zu dem Ergebnis, daß in den weitaus meisten Pachtverträgen den mennonitischen Kolonisten auch das Recht, ihrer religiösen Überzeugung leben zu dürfen, zugestanden wurde⁶. So sind zum Beispiel die bereits 1553 durch den Rat der Stadt Kulm in der Stadtniederung angesiedelten Mennoniten mit diesem Recht begabt worden, wobei mit großer Wahrscheinlichkeit der bischöfliche Stadtherr sein Einverständnis gab⁷! Im Falle der Ansiedlung von Mennoniten auf dem Kulmer Vorwerk Groß-Lunau ist die Genehmigung des Bischofs Laurentius Gembicki urkundlich überliefert⁸. Daß er die Siedler verpflichtete, keine unkatholischen Lehren zu verbreiten und keine Gotteshäuser zu errichten, mindert die Bedeutung dieses Aktes nicht, da die Freigabe religiöser Propaganda für Mennoniten durch einen katholischen Bischof selbst in dem damals toleranten Polen schlechthin undenkbar gewesen wäre. Sämtliche Niederlassungsgenehmigungen für Mennoniten im Weichseltal wurden fraglos aus wirtschaftlichen Erwägungen erteilt; die Erwartungen, die man auf ihre Leistungsfähigkeit setzte, erfüllten sich in weitem Ausmaß. Als musterhafte Landwirte und Viehzüchter haben sich die in zahlreichen kleinen Gruppen angesiedelten Holländer so unentbehrlich zu machen verstanden, daß sie, wenn sie aus irgendeinem Grund angefeindet wurden, bis ins 18. Jahrhundert hinein stets einflußreiche Fürsprecher fanden, die ihre Existenz sichern halfen.

Mag die starke konfessionelle Zersplitterung Polen-Litauens in der Periode, in welche die Anfänge dieser Mennonitenkolonisation fallen, ihr Fußfassen erleichtert haben, so finden sich doch im frühen 17. Jahrhundert auch Beispiele dafür, daß ein Landesherr, der ein konfessionell einheitliches Territorium besaß, aus wirtschaftspolitischen Erwägungen diese Homogenität preiszugeben gewillt war. So ist der wirtschaftliche Aufstieg des zur Herrschaft Pinneberg gehörigen Altona vor allem der toleranten Haltung des Schauenburger Grafen Ernst II. zu verdanken, der hier Reformierten und Mennoniten, Katholiken und Juden die Niederlassung gewährte, sosehr auch die lutherische Geistlichkeit dagegen protestierte⁹. Wenig später (1617) gründete der lutherische König Christian IV. Glückstadt an der Unterelbe, um dadurch Hamburgs Handel empfindlich zu treffen; die Bevölkerung der neuen Stadt setzte sich zu einem beträchtlichen

6. Ebd., S. 10.

7. Ebd., S. 39.

8. 6. XI. 1603. Ebd., S. 36.

9. Vgl. dazu O. Brandt, Geschichte Schleswig-Holsteins, 5. Aufl., Kiel 1957, S. 151 Spezialliteratur ebd., S. 148) und die o.a. Arbeit von W. Kuhn, S. 248. Kuhn führterner auch einige Fälle an, in denen niederländischen Flüchtlingen, die als Gewerbe-reibende zum Teil beträchtliche Bedeutung besaßen, in lutherischen Kerngebieten die Niederlassung gewährt wurde.

Teil aus holländischen Reformierten und Arminianern zusammen. Dem Beispiel Christians IV. folgend, legte Herzog Friedrich III. von Gottorp 1621 den Handelsplatz Friedrichstadt an der Eider an, in dem Remonstranten den Kern der Bevölkerung bildeten; neben Vertretern anderer Denominationen wurden hier später sogar aus Polen vertriebene Antitrinitarier zugelassen.

Daß diesen lutherischen Landesherren bei der Verwirklichung ihrer weitgespannten wirtschaftspolitischen Pläne in erster Linie handel- und gewerbetreibende Niederländer zur Verfügung standen, war wenigstens teilweise die Folge der religionspolitischen Entwicklung in der Heimat dieser Glaubensflüchtlinge – einer Religionspolitik, von der je nach Zeit und Ort Angehörige verschiedener Glaubensgemeinschaften betroffen wurden. An Stimmen, die auf die bedenklichen Auswirkungen des Grundsatzes konfessioneller Homogenität für den Wohlstand aufmerksam machten, hat es allerdings gerade in den Niederlanden nicht gefehlt. Soweit ich die Dinge bisher zu übersehen vermag, ist nirgendwo anders so oft und so nachdrücklich von Amtspersonen und Privatleuten darauf hingewiesen worden, welche schweren Schäden das Wirtschaftsleben durch religiöse Intoleranz bereits erlitten hatte und welche große Gefahren ihm drohten, wenn die Verfolgungen und Behinderungen Andersgläubiger nicht aufhörten. In einer ersten Phase, die von den 1560er Jahren bis kurz nach der Jahrhundertwende reicht, wurde dieses Argument vornehmlich dem König von Spanien bzw. dessen Generalstatthaltern vorgehalten. Überdies wurde es aber auch schon damals im Interesse nicht-reformierter, wirtschaftlich wertvoller Bevölkerungselemente gegen einheimische reformierte Obrigkeiten ausgespielt. Nachdem die nördlichen Provinzen durch den Waffenstillstand von 1609 faktisch unabhängig geworden waren, traten die Erörterungen über die ökonomische Notwendigkeit religiöser Toleranz in eine neue Phase, die im Zeichen der erbitterten Auseinandersetzungen zwischen der calvinistischen Orthodoxie und den Remonstranten stand.

Ende Oktober 1566 – zwei Monate nach dem Bildersturm – erbaten die Antwerpener Reformierten¹⁰ über die Generalstatthalterin von Philipp II. das Recht zu freier Ausübung ihres Gottesdienstes, bis ein freies, allgemeines Konzil die Religionsfrage entschieden haben würde, und erklärten sich in ihrer Petition bereit, dem König für dieses Zugeständnis drei Millionen Gulden zu entrichten. Unter Berufung auf den Rat Gamaliels (Apg. 5, 38 ff.) legen sie dar, daß es schwierig und gefährlich sei, den Glauben, das heißt ein Werk Gottes, zu bekämpfen. Nachdem sie die wirtschaftlich verheerenden Folgen einer Gewaltpolitik, die sie befürchteten, dargelegt haben, wiederholen sie die Bitte um Religionsfreiheit, verbunden mit einem Hinweis auf den zu erwartenden Nutzen: «... affin que, ceste liberté et exercise estant estably et assurée, les

10. Die Petition ist ediert von L. P. Gachard in: *Compte rendu des séances de la Commission royale d'Histoire*, 2^e série, Bd. XI, Brüssel 1858, S. 242–252.

traffiques, dont dépend tout le bien de ce pays, puyssent avoir plus ample-
ment leurs cours, que demeurans les choses ainsy incertaines¹¹ ...» Unter den
sonstigen Argumenten, die sie für ihre Bitte ins Treffen führen, ist in diesem
Zusammenhang der Hinweis darauf besonders bemerkenswert, daß der Papst
«non seulement soustient les Juifs, ennemis jurez de Jésus-Christ ..., mais
aussy permect leurs synagogues et exercice de leur religion en sa ville de Romme
et aultres à luy subjectz¹².»

Im November 1566 leitete Wilhelm von Oranien den Staaten von Utrecht
eine Denkschrift¹³ über die Lage der Niederlande zu, die ihm durch den Reli-
gionskonflikt und die politischen Differenzen an den Rand einer «ruine per-
pétuelle» geraten zu sein schienen. Der Prinz erörtert in diesem Schriftstück
leidenschaftslos sieben theoretische Möglichkeiten zur Rettung des Landes. Bei
der Lösung der brennenden Fragen gelte es «procurer l'honneur de Dieu, le bien
et la prospérité de la patrie, le service et obéissance du maître et le respect du
peuple, à l'endroit de la justice et du magistrat¹⁴». Es darf m.E. begründet
vermutet werden, daß die Reihenfolge der drei Ziele keine Abstufung bedeutet,
sondern daß sie gleichwertig nebeneinander stehen. Es gilt nämlich – so betont
der Prinz ferner – der Tatsache Rechnung zu tragen, daß die Niederlande von
Ländern umgeben sind, in denen sich bereits ein Religionswechsel vollzog, so
daß man, selbst wenn die Einwohner der Niederlande jetzt nur die alte, katho-
lische Religion kennen, auf die Dauer eine Änderung nicht verhindern könne,
«puisqu'on peult nullement défendre la hantise et fréquentation des estrangers,
laquelle est tant nécessaire, si on veult que le pays soit florissant et maintenu
en son entier¹⁵». Auch dies bedeutet m.E. nicht etwa einen Vorrang der ökon-
omischen Gesichtspunkte bei der Lösung der Religionsfrage, aber es scheint mir
zu bestätigen, daß für Oranien das wirtschaftliche Toleranzmotiv keinesfalls
weniger Gewicht als das politische oder das religiöse besaß. Aus seinen weiteren

11. Ebd., S. 249.

12. Ebd., S. 250f. Das Argument der Duldung der Juden durch den Papst begeg-
net in niederländischen Toleranzschriften des 16. und 17. Jahrhunderts häufig; ob es
an dieser Stelle zum erstenmal auftaucht, wäre noch zu überprüfen. Marnix nennt
in seinem 1569 veröffentlichten „Bijenkorf“ sogar die Gebühren, die der Papst den
Juden für die Kultusausübung abnimmt. Außer der Antwerpener Petition erhielt
Margarethe von Parma noch Bittschriften von flandrischen Protestanten und von solchen
in Mecheln; da diese mit der Antwerpener Petition konform gingen, leitete sie die
Generalstatthalterin nicht an den König weiter; beantwortet hat sie keine der drei
Bittschriften und eine Antwort auch nicht einmal in Aussicht gestellt. (An Philipp II.,
8. XII. 1566; ebd., S. 245.)

13. Archives ou correspondance inédite de la Maison d'Orange-Nassau, hg. von
G. Groen van Prinsterer, 1^{re} série II, Leiden 1835, S. 429–445.

14. Ebd., S. 431.

15. Ebd., S. 432.

Ausführungen geht dann eindeutig hervor, wieviel ihm – unbeschadet der Ehre Gottes – daran liegt, die Prosperität zu retten. Weder die gewaltsame Unterdrückung der evangelischen Predigt noch die Beschlagnahme des Besitzes der Nicht-Katholiken seien geeignete Mittel zur Lösung der Frage. «Outre ce que serons par là quicte d'une grande multitude des inhabitants et voire des principaulx, desquels dépend la manufacture, sans laquelle le pays viendroit à néant, pour estre le marché de toute la Chrestienté¹⁶ ...» Bloße Gewissensfreiheit, ohne das Recht zu öffentlicher Ausübung des Gottesdienstes für Nichtkatholiken, könne ebensowenig einen dauerhaften inneren Frieden gewährleisten wie eine örtliche Freigabe der Religion nach Gutdünken der einzelnen Stadtobergkeiten oder adligen Inhaber der hohen Gerichtsbarkeit. Die einzige wirkliche Lösung bestehe in der Anerkennung des faktischen Zustandes, das heißt der öffentlichen Religionsausübung durch Katholiken, Anhänger des Augsburger Bekenntnisses und der Konfession Calvins, so lange, bis die Differenzen zwischen ihnen behoben seien. Die für den Wohlstand des Landes notwendige Methode ist nach der Ansicht Oraniens deshalb ungefährlich, weil die geschichtliche Erfahrung gezeigt habe, daß sich keine Sekte oder verkehrte religiöse Überzeugung auf die Dauer zu halten vermöge¹⁷. Ohne sich ausdrücklich auf Gamaliel zu berufen, gibt der Prinz damit dem Gedanken von der siegreichen Kraft der Wahrheit Ausdruck, wobei er in diesem Augenblick nach außen hin als die wahre Lehre noch die katholische bezeichnet.

Die publizistische Verbreitung der Grundzüge von Oraniens Toleranzprogramm begann noch im selben Jahr. 1566 erschien anonym ein «Brief discours envoyé au Roy Philippe ... pour le bien et le profit de sa majesté et singulièrement de ses Pais Bas: auquel est montré le moyen qu'il faudrait tenir pour obvier aux troubles et émotions pour le fait de la Religion et extirper les sectes et hérésies pullulantes en ses dicts pays¹⁸». Die Verfasserfrage ist meines Wissens noch nicht endgültig geklärt¹⁹. Vieles spricht dafür, daß der Autor

16. Ebd., S. 438.

17. Ebd., S. 442. Zwei der vier erhaltenen Exemplare der Denkschrift lauten in der Schlußpartie etwas anders. In diesen klingt das Memorandum mit dem Satz aus: «... si leur opinions [sc. die der Nichtkatholiken] sont mauvaises et faulses, se fonderont comme la naige au soleil, avecques leur très grande honte et ingnomie et contre l'honneur et corroboration de la nostre.» (Ebd., S. 445.)

18. War mir nur zugänglich in dem Abdruck bei Jean François le Petit, *La grande Chronique ancienne et moderne de Hollande, Zelande ...*, Bd. II, Dordrecht 1601, S. 76–87. Nach Lecler, II, S. 169, stimmt dieser Text mit dem der Ausgabe von 1566, von der sich ein Exemplar in der Pariser Bibliothèque Nationale (M 21049) befindet, überein.

19. Lecler, II, S. 169, hält es für ziemlich wahrscheinlich, daß der erasmianische Humanist und Jurist François Baudouin der Verfasser ist, da Le Petit a.a.O. die Schrift mit der Überschrift «Discours de M. François Bauduin enseignant le

dem Kreis um Oranien angehört hat; möglicherweise handelt es sich um den Antwerpener Großkaufmann Gaspard Schetz (Schets), Herrn von Grobbendonck und Baron von Wesemaele, der 1564 durch Philipp II. zum «trésorier général» ernannt worden war und in enger Verbindung zu den oppositionellen Adelskreisen stand²⁰. Die Argumente, mit denen der Verfasser für Duldung der Nichtkatholiken eintritt, obwohl es ihm an sich wünschenswert erscheint, daß alle Untertanen des Königs eines Glaubens seien, decken sich in der Hauptsache mit jenen, die wir bereits aus der Petition der Antwerpener Reformierten und Oraniens Denkschrift kennen: der Glaube an den Sieg der Wahrheit, die Abwegigkeit des Gewissenszwanges, weil er Heuchler und „Atheisten“ schaffe, der Glaube als «pur don de Dieu engravé au cœur de la personne», die geschichtliche Erfahrung der Unschädlichkeit – auch für den Staat – des Nebeneinanders verschiedener religiöser Überzeugungen und eine Reihe gewichtiger ökonomischer Argumente in Hinblick auf den Sonderfall Niederlande. Es sei völlig verkehrt, dem König die Anwendung von Gewalt gegen die Dissidenten zu empfehlen.

«Car on void à l'œil les arts, mestiers et trafiques, au moyen desquels ce Pays

moyen pour remedier aux troubles» abdruckt. C. Rahlenbeck hebt in seinem Artikel «F. Baudouin» in der Biographie nationale de Belgique I, S. 842 ff., zwar hervor, daß «nos meilleures historiens» den «Discours» Baudouin zuschrieben, hält aber seinerseits diese Zuschreibung für irrig. Seiner Ansicht nach haben diese Historiker den «Discours» verwechselt mit dem 1564 anonym publizierten «Commentaire sur le fait de la réformation de l'Eglise», zu dem sich Baudouin später laut und deutlich bekannt habe; der «Discours» dagegen sei eine Gemeinschaftsarbeit von Ludwig von Nassau, Jan Marnix und Nicolas de Hames, drei führenden Persönlichkeiten der Adelsopposition; eine Begründung für diese Behauptung gibt R. nicht.

20. Über diesen vgl. Biographisch Woordenboek der Nederlanden, Bd. 17, 318 ff. Zu dieser Vermutung, die an Hand mir zur Zeit nicht verfügbarer niederländischer Spezialliteratur über Schetz nachgeprüft werden müßte, bestimmen mich vor allem die eingehenden Ausführungen über die wirtschaftlichen Schäden der Intoleranz. Diese sind m. E. von einem Großkaufmann eher zu erwarten als seitens eines Juristen wie Baudouin oder der von Rahlenbeck genannten Edelleute. Im besonderen könnte der Satz bezüglich der Kaufleute, «les quels ... refuzent de furnir aux finances» von einem Mann geschrieben sein, der selbst in diesem Beruf stand und die Dinge zudem als «trésorier général» kannte. Bemerkenswert scheinen mir ferner gewisse Anklänge an den «Discours» von 1579 (s. u. S. 235), den H. A. Enno van Gelder, Vrijheid en onvrijheid in de Republiek, Bd. I, Haarlem 1947, S. 212 – allerdings ohne Begründung – Schetz zuschreibt. In beiden «Discours» wird der m. E. ziemlich originelle Gedanke ausgesprochen, die Wirren seien nicht durch die «diversité de religion» verursacht, sondern durch «quelques passions particulieres, ainsi que sont avarice, ambition, haine, vengeance et autres semblables» («Discours» von 1566, a.a.O., S. 86); 1579 heißt es: «Ce ne sont nos Religions, mais nos passions qui nous troublent» (S. 22). Zur Frage des Verfassers des «Discours» von 1579 s. ferner unten, Anm. 24.

souhait estre fleurissant pardessus tous autres, aller presque en decadence, et estre transportez chez leurs voisins, anciens ennemis de la maison de Bourgogne et d'Austrice. C'est une chose presque incroyable combien de dommage ont aporté les persecutsons de quarante ans enca à la drapperie, sayterie, et tapisserie, lesquels mestiers commes propres et peculiers à ces Pays bas, l'on a chassé par ce moyen vers les Francois, Anglois, et autres nations. Je laisse à parler d'une infinité d'autres bons et proufitables mestiers, qui se sont retirez en Pays etranges pour iouïr de la liberté de leurs consciences.

Car en general le traficque de la marchandise en [sc. der Gewissensfreiheit] a esté merueilleusement interessé, ainsi que pourront tesmoigner plusieurs gens de bien en Anvers, Lille, Tournay, Valenciennes et autres villes semblables.»

Die in Emden gewährte Gewissensfreiheit sei einer der Hauptgründe dafür gewesen, daß sich die englischen Kaufleute von Antwerpen dorthin zurückgezogen hätten. Nicht genug damit, daß auch die Franzosen aus der Einwanderung niederländischer Glaubensflüchtlinge Nutzen zögen, «dans le Pays mesmes on sait assez qu'il y a des marchans bien suffians, lesquels à ceste occasion refuzent de furnir aux finances en temps de necessité, craignans que le fait de la Religion ne serve à leurs ennemis, et à ceux qui ne tachent qu'a choses seamblables, de les rendre confiscables²¹».

Wie nachhaltig die Verteidigung der Religionsfreiheit durch wirtschaftliche Argumente gewirkt haben muß, zeigt eine Stelle aus einem Brief, den Don Juan d'Austria wenige Monate nach seiner Ankunft in den Niederlanden an Philipp II. schrieb; «... buenos y malos quieren libertad de conciencias ... La mira del príncipe de Orange, y lo que se entiende que sobra estas materias ha dicho, siempre ha sido ésta, dando a entender al pueblo que por policía y combeneniencia, para que creciese en él el trato y comercio, de que se sustenta, era necesaria ésta libertad; y como estos son tan interesados, generalmente abrazan sólo aquello que se encamina a este fin, sin acordarse de Dios ni de Vuestra Magestad²²». Daß der neue Generalstatthalter aus seiner Mentalität²³ die utilitaristischen Argumente bei den Verteidigern der Religionsfreiheit als die ausschlaggebenden betrachtete, ist verständlich, doch würde sich objektiv ein falsches Gesamtbild ergeben, wenn man die anderen, ihm unbegreiflichen Komponenten als durchweg belanglos betrachten wollte.

Für die radikalen Calvinisten vom Schlage eines Dathenus spielten materielle Gesichtspunkte überhaupt keine Rolle; bei den gemäßigten Katholiken, die

21. Le Petit, a.a.O., S. 81.

22. Correspondance de Philippe II sur les affaires de Pays-Bas, hg. von L. P. Gachard, Bd. 5, Brüssel/Gent/Leipzig 1879, S. 357 f. (Schreiben aus Brüssel v. 26. V. 1577).

23. Aufschlußreich für sie ist eine Stelle in demselben Brief (ebd., S. 357), wo er erklärt, er wolle lieber sterben, als die Forderung nach Religionsfreiheit bewilligen. Wenn ihm diese Provinzen gehörten, so ließe er sie lieber ganz und gar zugrunde gehen, als in ihnen irgendwo eine andere Religion als die seine zu dulden – dieselbe Leitidee, wie sie Alba zehn Jahre zuvor ausgesprochen hatte! (vgl. Anm. 1).

Don Juan d'Austria vornehmlich als niederländische „Patrioten“ bekämpften, hatten aber auch die religiösen Duldungsmotive kein geringes Gewicht, wie aus ihren publizistischen Äußerungen zum Religionsfrieden von 1578 deutlich hervorgeht. Eine von ihnen, der 1579 anonym erschienene «Discours sur la permission de la liberté de religion, dicte Religions-vrede, au Païs-Bas», gibt sich als Werk eines überzeugten Katholiken²⁴, der, obwohl er sein Ideal in einem konfessionell einheitlichen Gemeinwesen erblickt²⁵, dennoch für den Religionsfrieden eintritt und dabei ebenso entschieden mit seinen intoleranten Glaubensgenossen abrechnet wie mit jenen Protestanten, die als Verfolgte nach Glaubensfreiheit geschrien hatten, nun aber – im Besitz der Macht – ihre altgläubigen Landsleute an der Ausübung ihres Kultus hinderten. Auch in dieser Flugschrift wird ab und zu von den verheerenden Folgen der Intoleranz für die materielle Wohlfahrt der Provinzen gesprochen²⁶, aber bei weitem nicht so ausführlich wie im «Discours» von 1566. In erster Linie ist sie ein Appell zur Vertreibung der Spanier und eine Mahnung des Verfassers an seine Mitbürger (concitoiens), ohne Rücksicht auf konfessionelle Gegensätze bei der Beseitigung der Fremdherrschaft zusammenzuwirken²⁷.

Während die Forderung nach Religionsfreiheit zunächst nur an den König von Spanien und dessen Glaubensgenossen gerichtet gewesen war, komplizierte sich das Problem, seitdem die im «Discours» von 1579 angegriffenen calvinistischen Eiferer da und dort die Möglichkeit erhalten hatten, andere Protestanten unter Druck zu setzen. So ließ der calvinistische Magistrat in Middelburg bereits 1577 die Läden der dortigen mennonitischen Kaufleute schließen, weil diese getreu ihren Grundsätzen keinen Eid leisten wollten. Die Betroffenen legten daraufhin Wilhelm von Oranien in einer Bittschrift dar, sie hätten unter Einsatz von Leben und Gut für die Erringung der Gewissensfreiheit gekämpft und wollten nun wohl durch derartige Maßnahmen zur Auswanderung gezwungen

24. Lecler, II, S. 182, schreibt diese Flugschrift Duplessis-Mornay zu, wobei er sich auf zwei Arbeiten von A. Elkan stützt. Dieser geht jedoch in seinem Aufsatz in Mitteilungen des Österreichischen Instituts für Geschichtsforschung 27 (1906), S. 460 ff., mit keinem Wort darauf ein, daß sich der Verfasser dieses «Discours» als Katholik ausgibt. Man müßte daher, wenn man an der Zuschreibung an D.-M. festhalten wollte, annehmen, der Calvinist habe sich hier eines Tricks bedient, um seine Gedanken katholischen Lesern annehmbarer zu machen – eine Möglichkeit, die ich zwar nicht für ausgeschlossen, aber in diesem Fall für wenig wahrscheinlich halte. Enno van Gelder, a.a.O., S. 212, nennt ohne Begründung Schetz als Autor; im Artikel „Schetz“ der Biographie nationale de Belgique, der allerdings schon 1866 veröffentlicht wurde, erscheint diese Schrift nicht im Werkkatalog von Schetz, sondern nur eine anders betitelte, die den Religionsfrieden betrifft (über diese vgl. Lecler, II, S. 189 f.).

25. S. 25.

26. Z. B. S. 13, 15, 21.

27. S. 49.

werden. Dies aber würde nicht nur niemandem Nutzen bringen, sondern könnte nur dazu führen, daß das Wirtschaftsleben des Landes beträchtlich zurückginge²⁸.

Auf eine erste Intervention des Prinzen reagierte der Magistrat mit neuen Schikanen gegen die Mennoniten, so daß es eines zweiten, außerordentlich scharfen Verweises von seiten Oraniens bedurfte, um die Bittsteller endlich zufriedenzustellen²⁹. Wenige Jahre später zog jedoch auch der Prinz seine schützende Hand von den Mennoniten zurück. Brandt, der arminianisch gesinnte Verfasser der „Historie der Reformatie ... in en ontrent de Nederlanden“ (1671 ff.), berichtet mit Genugtuung, daß kurz vor der Jahrhundertwende die Regenten von Amsterdam trotz der Proteste calvinistischer Pastoren mennonitische Kaufleute in mancher Hinsicht tatkräftig unterstützten, „wetende, dat dit luiden waeren van grote nyverheit, en datse de stadt door 't voortplanten van allerley neering en handel veel voordeels toebraghten“³⁰.

Wenn also mindestens unter Regenten und Richtern holländischer Handelsstädte die Ansicht vertreten war, daß religiöse Toleranz nicht nur politisch nützlich, sondern auch wirtschaftlich vorteilhaft sei, so verstummten doch noch lange nicht etwa die Stimmen der orthodox-calvinistischen Pastoren, die den Grundsatz vertraten: lieber ein armes Gemeinwesen als Reichtum, der aus der Duldung von Ketzern herrührt³¹.

Im Streit zwischen orthodoxen Calvinisten und Arminianern verteidigte sich die remonstrantische Minderheit außer mit theologischen und politischen auch mit wirtschaftlichen Argumenten. Ähnlich wie die Middelburger Mennoniten 1577 ihre Opfer im Kampf für die Glaubensfreiheit geltend gemacht hatten, betonten die Leidener Remonstranten 1619 in einer Petition an die Staaten von Holland und Westfriesland, was sie um desselben Zieles willen während zweier Belagerungen an Nöten ertragen hätten. Sie ersuchten auch deshalb, ihren Gottesdienst weiterhin ausüben zu dürfen, weil gerade Leiden seine wirtschaftliche Blüte wesentlich der Religionsfreiheit verdanke und diejenigen Länder und Städte, in denen Gewissenszwang herrschte, viel von ihrem Wohlstand eingebüßt hätten³².

Einige Jahrzehnte nach der Dordrechter Synode legte dann sogar ein An-

28. Vgl. Brandt, I, 587 f. und 609 ff.

29. Ernst Beins, Die Wirtschaftsethik der calvinistischen Kirche der Niederlande 1565–1650 (Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis, XXIV, 1930), S. 107, vermutet, daß es sich in Middelburg um einen Ausnahmefall gehandelt hat; trotz der breiten Quellengrundlage, über die er verfügte, schiene mir eine Nachprüfung nicht nutzlos zu sein, sofern sie nicht schon in mir unbekannt gebliebenen holländischen Spezialarbeiten erfolgt sein sollte. Für das hier behandelte Thema ergibt die Arbeit von Beins, die ja unter einer anderen Fragestellung steht, nur wenig.

30. Brandt, I, S. 811, mit einem schlagenden Beispiel.

31. Vgl. Anm. 1.

32. Brandt, III, S. 755 ff.

gehöriger der calvinistischen Gemeinde in Leiden, Pieter de la Court³³, eingehend die Notwendigkeit dar, auch aus wirtschaftlichen Gründen den „Dissentierenden“ größere Religionsfreiheit zu gewähren als bisher. Dem Verfasser des „Interest van Holland“³⁴ kam es darauf an, nicht nur die eingesessenen Angehörigen anderer Religionsgemeinschaften im Lande zu halten, sondern auch Nicht-Reformierte von überallher in ein Holland zu ziehen, das jedem freie Religionsausübung gewähren sollte. „Vrijheit“ auf der ganzen Linie ist De la Courts Parole: als entschiedener Gegner der halb-monarchischen Stellung der Oranier tritt er für die Beibehaltung der endlich verwirklichten „freien Regierung“ ein; freie Ausübung von Handel und Gewerbe fordert er für jeden, der sich in Holland niederlassen will; Gilden und monopolistische Handelsgesellschaften sollten beseitigt werden, weil sie die freie Entfaltung aller wirtschaftlichen Kräfte Hollands behinderten.

Mit diesem Programm ist De la Court auf starken Widerstand gestoßen. Nachdem das Manuskript des „Interest van Holland“ ohne sein Wissen durch Freunde veröffentlicht worden war, schloß ihn der Leidener Kirchenrat im Dezember 1662 vom Abendmahl aus, solange er sich weigere, sich von der Beschuldigung zu reinigen, daß er diese und andere sehr anstößige Bücher geschrieben habe. Wieder zugelassen wurde er erst ein halbes Jahr später, nachdem er erklärt hatte, daß er „alle dinge“, die ihm in seinen Veröffentlichungen zur Last gelegt worden waren, „niet en approbeere“³⁵. Dieser Widerruf hielt

33. Über Pieter de la Court (1618–1685) vgl. Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek, VII, S. 335 ff. Sein gleichnamiger Vater war 1613 mittellos von Ypern nach Leiden gekommen und hier zu einem sehr wohlhabenden Textilunternehmer und Kaufmann aufgestiegen. Der Sohn übernahm sein Geschäft, nachdem er in Leiden und im Ausland philologische, juristische und theologische Studien betrieben hatte.

34. Interest van Holland ofte Gronden van Hollands- Welvaren, aangewezen door V. D. H., 1662. Mir lag nur die deutsche Übersetzung vor: Interesse von Holland oder Fundamenten von Hollands Wohlfahrt. Angewiesen durch V. D. H. Aus dem Niederländischen in das Hochdeutsche gebracht. Im 1665sten Jahre (ohne Angabe von Erscheinungsort und Drucker, unpaginierte Vorrede und 383 Textseiten, Univ.-Bibl. Freiburg i. Br., H 7768 e). In dem einschlägigen Artikel des Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek ist eine deutsche Übersetzung dieser ersten Ausgabe nicht erwähnt. V. D. H. bedeutet wohl „van den Hof“ (= de la Cour[t]). Die Notwendigkeit der Religionsfreiheit für die Wohlfahrt der Stadt Leiden hatte De la Court bereits drei Jahre vor der Veröffentlichung des „Interest“ in einer handschriftlich verbreiteten Abhandlung „Het Welvaren van Leiden“ (erstmalig vollständig ediert von Felix Priessen, s’Gravenhage 1911) geltend gemacht. Das 3. Kapitel dieser Schrift enthält die gewichtigsten Argumente des späteren „Interest“; weitere einschlägige Ausführungen finden sich in den Kapiteln 11 und 65.

35. Der Kirchenrat zog ihn außer wegen des „Interest“ auch wegen der „Politike Discoursen, beschreven door D. C.“ (Leiden 1662) zur Rechenschaft. Pieter de la Court

ihn jedoch nicht davon ab, das Werk ohne Korrekturen an den uns hier interessierenden beanstandeten Partien 1669 in erweiterter Fassung herauszugeben³⁸. Die weite Verbreitung der „Aanwysing“ läßt es angebracht erscheinen, wenigstens die Grundgedanken des Werkes zu skizzieren.

Es gehört zu der im späteren 17. Jahrhundert bereits umfangreichen Literatur über die Interessen der einzelnen Staaten³⁷ und trägt wie diese auf Erfahrung gegründete Thesen vor. Mit seiner fundamentalen Behauptung, daß Hollands Wohlfahrt in der Blüte von Manufaktur, Fischerei, Handel und Schifffahrt bestehe, wiederholt Pieter de la Court mutatis mutandis nur das, was Wilhelm von Oranien schon ein Jahrhundert zuvor bezüglich der gesamten Niederlande ausgesprochen hatte; die Landwirtschaft interessiert den Leidener Großunternehmer und Kaufmann nicht. Unter den Voraussetzungen für ein dauerhaftes und künftig noch größeres Gedeihen dieser Wirtschaftszweige stellt der Verfasser die uneingeschränkte Kultusfreiheit an erste Stelle. Er ist sich dabei bewußt, daß er nichts umwälzend Neues, sondern nur die Wiederherstellung eines nach seiner Ansicht bereits ein Jahrhundert früher bestehenden Zustandes fordert³⁸. In Holland habe es zwar bisher größere Religionsfreiheit als anderswo gegeben, aber von den löblichen diesbezüglichen Maximen sei man seit der Dordrechter Synode mehr und mehr abgewichen, indem man die Remonstranten verfolgt und die Ausübung katholischen Gottesdienstes erschwert habe³⁹.

bestritt, der Verfasser der „Discoursen“ zu sein; wahrscheinlich stammen sie von seinem Bruder Johan. Bezüglich des Vorgehens des Kirchenrates vgl. Brieven aan Johan de Witt, hg. von N. Japikse, Bd. II, Amsterdam 1922, S. 110 ff. Für De la Court trat nachdrücklich Pieter de Groot, Sohn von Hugo Grotius, bei Johan de Witt, einem Vetter des Beschuldigten, ein, der sich jedoch in dieser Angelegenheit sehr zurückhaltend zeigte (ebd., II, S. 113 f., und Brieven van Johan de Witt, hg. von N. Japikse, Bd. II, Amsterdam 1909, S. 472 f.).

36. Aanwysing der heilsame politike gronden en maximen van de Republike van Holland en West-Vriesland. Tot Leiden/Rotterdam by Hakkens. Anno MDCLXIX. Das Privileg zum Schutz gegen unbefugten Nachdruck ist von Johan de Witt gezeichnet. Über die Motive der Veröffentlichung dieser zweiten Ausgabe vgl. die Einleitung. – Unter Holland versteht der Verfasser stets nur diese Provinz, die seiner Meinung nach so gut wie ganz ohne die anderen Unionsprovinzen auskommen kann. Nach P. Geyl, Geschiedenis van de Nederlandse Stam, Bd. II, Amsterdam/Antwerpen 1949, S. 133, stand De la Court mit dieser extrem partikularistischen Tendenz isoliert da.

37. Vgl. F. Meinecke, Die Idee der Staatsräson, 3. Aufl., München/Berlin, 1929.

38. Aanwysing, S. 59.

39. Ebd., S. 82. Den Katholiken waren gesetzlich sogar Gottesdienste in Privathäusern verboten, doch sind diese Bestimmungen mehr oder weniger lax durchgeführt worden, da sich der Brauch eingebürgert hatte, daß vor allem Richter, aber auch Stadtregenten von den Katholiken sogenannte „compositien“ (regelmäßig wiederkehrende und einmalige Zahlungen) erhielten bzw. erpreßten, die in ihre eigene Tasche flossen.

Die Hauptschuldigen an dieser der Wohlfahrt Hollands abträglichen Entwicklung erblickt De la Court – objektiv richtig – in den zelotischen und herrschsüchtigen calvinistischen Pastoren, die Christi Gebot, Diener des Worts und Diener in jeder Beziehung zu sein, vergessen hätten⁴⁰. Durch verkehrte, herrschsüchtige Maximen der Geistlichkeit seien in beinahe allen Ländern die Dissentierenden von der Regierung und von Ämtern ausgeschlossen und zudem so hart verfolgt worden, daß sehr viele, nur um ihren Kultus frei ausüben zu können, ihr liebliches Vaterland verließen und in das kärgliche und beschwerte Holland kämen. Wenn schon andere Länder durch solche Praktiken wirtschaftlich wertvolle Menschen vertrieben, so solle man doch wenigstens in Holland nicht in denselben Fehler verfallen und Sorge tragen, daß auch die allerbösartigsten und hoffärtigsten Prädikanten weder einen politischen Umsturz herbeiführen noch die Wohlfahrt des Landes vernichten könnten⁴¹. Der Verfasser geht aber nicht etwa so weit, die Geistlichkeit in Bausch und Bogen zu verdammern oder Herrschsucht als ein spezifisches Laster der „Kerkeliken“ (Pastoren) zu bezeichnen; er will sie nur in ihre Schranken verweisen und steht damit in einer Front mit so und so vielen anderen Angehörigen der städtischen Oberschicht, der Staaten und Generalstaaten, die es ablehnten, die Pastoren völlig ungehemmt schalten und walten zu lassen⁴². Eine vorherrschende Konfession, die vom Staat geschützt und gefördert wird, müsse es im Interesse der öffentlichen Ruhe geben, aber sie dürfe die Ausübung des Gottesdienstes anderer Bekenntnisse nicht beeinträchtigen⁴³. De la Court findet es ganz in der Ordnung, daß Dissentierende keine öffentlichen Ämter bekleiden dürfen⁴⁴,

Diese erkaufte Duldung betrachteten die reformierten Pastoren als höchst anstößig, doch vermochten auch mehrmalige scharfe Strafandrohungen der Generalstaaten an die bestechlichen Amtspersonen (die freilich an zeitgenössischen Maßstäben gemessen werden müssen) diese Praxis nicht auszurotten. Einzelheiten darüber s. bei L. J. Rogier, *Geschiedenis van het Katholicisme in Noord-Nederland in de 16^e en de 17^e eeuw.*, Bd. I, Amsterdam 1945, S. 457 ff.

40. Aanwysing, S. 62, 83 und passim. Der Verfasser verweist (S. 61) bezüglich der Aufgaben und Kompetenzen der Geistlichen auf Lucius Antistius Confians, *De Jure Ecclesiasticorum* (Aletophili 1665), eine pseudonyme Schrift, die wahrscheinlich ebenfalls sein Bruder Johan verfaßt hat; sie war mir leider nicht zugänglich.

41. Aanwysing, S. 408. Als abschreckende Beispiele für die wirtschaftlich schädlichen Wirkungen der Intoleranz führt der Verfasser (S. 65) Lübeck, Köln und Aachen an: „alsoo, ende de Regeerders ende de Onderdanen, deeser drie voorheen soo beoemde Steden, sedert de Reformatie, meest door gemelde dwang in Religie, alle haar welvaaren hebben verlooren ...“.

42. Ebd., S. 514 f. 43. Ebd., S. 63.

44. Bezüglich des Ausschlusses der Dissentierenden von öffentlichen Ämtern schreibt der Verfasser, daß dieser „met een goede maxime van Politie seer wool over een komt“ (S. 63).

aber er will nichts davon wissen, daß die Andersgläubigen in ihrer Kulturausübung und in wirtschaftlicher Hinsicht beeinträchtigt werden. Er ist von der politischen Ungefährlichkeit religiöser Erleichterungen für die Katholiken vollkommen überzeugt, wogegen Bedrückung Halsstarrigkeit bewirken und die Gefahr von Unruhen und Umsturz heraufbeschwören würde⁴⁵.

Angesichts der mannigfaltigen wirtschaftlichen und politischen Toleranzargumente erscheint die Frage berechtigt, ob denn die religiösen hier bereits zweitrangig geworden sind oder etwa nur noch zur Verbrämung eines reinen Nützlichkeitsdenkens dienen⁴⁶. Entscheidend für die Beantwortung der Frage ist, wie hoch man die Bedeutung der Religion für den Verfasser der „Aanwysing“ anschlägt. Sein Gesuch um Wiederezulassung zum Abendmahl besagt an sich noch nicht viel; galt es doch, sein geschädigtes soziales Ansehen wieder herzustellen und geschäftliche Nachteile zu vermeiden, die ihm als „schwarze Schaf“ in der Gemeinde erwachsen konnten. Isoliert betrachtet, könnte auch seine Feststellung, daß der Mensch im leidvollen irdischen Leben seine Seele mit der Hoffnung auf ein besseres nach dem Tode nähre⁴⁷, ein bloßer Gemeinplatz sein oder den Anschein erwecken, als betrachte er die Religion nur als ein Trostmittel für die von irdischem Leid Verfolgten. Diese Deutungen liegen nahe; sind aber, wenn man noch andere Punkte in Betracht zieht, m. E. nicht unanfechtbar. Als das deutlichste Kennzeichen einer falschen Religion gilt De la Court die Verfolgung von Dissentierenden, hervorührend aus dem Bewußtsein, daß man sich auf ihre Wahrheit nicht verlassen könne. Durch Zwang aber vermöge man niemanden dazu zu bewegen, etwas zu glauben oder zu hoffen, das ihm nicht begründet erscheint. Die reformierte Kirche Hollands aber könne und solle sich auf ihrer „klaare waarheid“ stützen⁴⁸. Daß diese Wahrheit siegen werde, sagt De la Court mindestens in diesem Werk nicht ausdrücklich, aber er betrachtet es als eine Aufgabe der Obrigkeit, den Dissenters in Holland – alteingesessenen wie neu zugewanderten – Kultusfreiheit zu gewähren und unter den „goede dissentieerende Ingezetenen“ die reformierte Religion mit sanften Methoden fortpflanzen zu lassen⁴⁹. Eine Relativierung der religiösen Wahrheit liegt also hier bestimmt nicht vor. Blicke noch die Möglichkeit, daß es sich um ein bloßes Reden über die Wahrheit, ohne wirkliches Ergriffensein von der durch die herrschende Kirche gepredigten Lehre handelt. Dafür vermag ich eindeutige Anhaltspunkte nicht zu erkennen, gebe aber zu, daß es schwerfällt,

45. Aanwysing, S. 64, 401.

46. Geyl, a.a.O., Bd. II, S. 77, meint, daß Pieter de la Court „met veel nadruk, zij het op louter materialistische gronden“ für eine möglichst weitgehende Religionsfreiheit plädiert habe.

47. Aanwysing, S. 64.

48. Ebd., S. 64–67.

49. Ebd., S. 409.

einen direkten, vollkommenen Beweis für das Vorhandensein eines echt religiösen Interesses zu führen. Wenn man jedoch nicht bezweifelt, daß De la Court, wie er behauptet, aus ehrlicher Sorge um sein Vaterland dieses Buch veröffentlicht hat – trotz der widrigen Erlebnisse, die ihm die erste Auflage verursacht hatte –, dann darf man m.E. begründet meinen, daß ihm der Mut zu dieser Veröffentlichung, die ihm Besitz und Leben kosten konnte, auch aus einer echten religiösen Überzeugung erwachsen ist. Betrachtet man das Ganze unter dem Gesichtspunkt der Existenzbedrohung, dann erhalten seine religiösen Argumente doch wohl einiges Gewicht.

Die scharfe Kritik an den zelotischen, herrschsüchtigen Pastoren bewirkte, daß das Buch wenige Monate nach dem Erscheinen auf Betreiben der Synode von Süd-Holland durch die Staaten von Holland verboten wurde, die darin auch politisch anstößige Ansichten entdeckt zu haben behaupteten.

Dieses Holland, das Pieter de la Court um 1670 noch keineswegs als ein vollkommenes Toleranzparadies erschien, ist von manchen ausländischen Zeitgenossen als vorbildlich hingestellt worden, wobei auch sie darauf hinwiesen, welch großen wirtschaftlichen Nutzen die religiöse Duldsamkeit dort gestiftet hatte. So hat zum Beispiel der bedeutendste schwedische wirtschaftstheoretische Publizist des späten 17. Jahrhunderts, Johan Clason Risingh, Religionsfreiheit nach holländischem Vorbild als Voraussetzung dafür bezeichnet, daß der Reichtum seines Heimatlandes durch die Zuwanderung kapitalstarker Ausländer vermehrt werde⁵⁰. Als Ideallösung erschien das Zusammenleben mehrerer Konfessionen in der niederländischen Republik auch dem dortigen diplomatischen Vertreter Englands, Sir William Temple⁵¹.

Bezüglich Englands sind wir dank der grundlegenden Forschungen von W. K. Jordan über die ökonomische Komponente in dem großen Komplex der Toleranzargumente sehr gut unterrichtet. Seinen Arbeiten zufolge darf als gesicherte Tatsache gelten, daß das wirtschaftliche Argument vor 1660 nur sporadisch auftauchte und eine ganz untergeordnete Rolle spielte. Es ertönte gelegentlich von seiten englischer Baptisten – aller Wahrscheinlichkeit nach auf

50. Vgl. Kurt Samuelsson, *Ekonomi och religion*, Stockholm 1957, S. 139 f. Risingh forderte damit nur die Fortsetzung einer Politik, die bereits im frühen 17. Jahrhundert eingeleitet worden war. Die bedeutendste Erscheinung unter den nicht-lutherischen kapitalstarken Einwanderern ist der aus Lüttich stammende Calvinist Louis de Geer, der größte Rüstungsunternehmer in der Zeit des 30jährigen Krieges, dem das schwedische Eisengewerbe einen großartigen Aufschwung verdankt.

51. Observations upon the United Provinces of the Netherlands, 1673. Mir war nur die 1685 in Den Haag erschienene Übersetzung (*Remarques sur l'Estat des Provinces Unies des Pais-bas, faites en l'an 1672 par Monsieur le Chevalier Temple*) zugänglich. Besonders bemerkenswert sind für das hier behandelte Problem S. 191–198, zum Beispiel S. 198: «... il se peut que la Religion fasse plus de bien en d'autres païs; mais c'est en celui cy où elle fait le moins de mal.»

Grund ihrer engen Beziehung zum niederländischen Mennonitentum –, wäre also bei diesen Elementen nicht eigenständig erwachsen. Geltend machten es ferner vor allem der Rationalist Henry Robinson (*"Liberty of Conscience"* 1643), ein erfolgreicher Großkaufmann, und der erastianisch gesinnte Jurist Henry Parker, der zeitweilig als Sekretär der Merchant Adventurers in Hamburg fungierte⁵². Im letzten Drittel des 17. Jahrhunderts änderte sich das Bild infolge der geistigen Wandlungen und je mehr England zu einem ebenbürtigen Rivalen der Niederlande als führender Welthandelsmacht heranwuchs.

Eine der bemerkenswertesten Äußerungen zu unserem Problem enthält die 1680 anonym erschienene Schrift *"Britannia Languens or a Discourse of Trade"*⁵³. Hier wird es ausschließlich unter utilitaristischem Aspekt betrachtet; die Frage, ob sich die Benachteiligung der Dissenters theologisch rechtfertigen lasse, bleibt völlig außer Betracht. Es genügt die Feststellung, daß die gegen die Dissenters gerichteten Gesetze für England schädlich sind, "not only because they may hinder the transplanting of Foreign Protestant Artificers and Merchants, but because they disable many of those [dissenters] we have in England already, from carrying on many manner of Trades ... Suppose two or 300 000 of our own People disabled, it may be presumed more than a Million [£] per Annum loss to the Nation; what than may be our loss by shutting out a far greater number?"⁵⁴ Zur Stützung seiner These verweist der Verfasser auf das Religionskapitel in Sir William Temples *"On Dutch Trade"* und stellt die Niederlande sowie Frankreich als vorbildlich hin⁵⁵. Den lebhaften antikatholischen Ressentiments der breiten Masse seiner Landsleute entrichtet der Verfasser der *"Britannia Languens"* bei aller rein utilitaristischen Denkweise immerhin doch einen ansehnlichen Tribut, indem er nur protestantische Dissenters nach England einwandern lassen will⁵⁶.

Frankreich, das dem Autor dieser Schrift neben der niederländischen Republik als Vorbild für eine wirtschaftsfördernde Toleranzpolitik erschienen war, hat sich durch die Aufhebung des Ediktes von Nantes gründlich um seinen guten Ruf in dieser Beziehung gebracht. Die Frage, wie es hier seit den Anfängen der reformatorischen Bewegung um das ökonomische Toleranzargument bestellt war, ist von allen hier angeschnittenen Einzelfragen die am schwersten beantwortbare, da mir für diesen Raum nur ein äußerst unvollständiges Quellenmaterial zur Verfügung stand. Den vorläufigen Gesamteindruck möchte ich

52. Jordan, a.a.O., Bd. IV, S. 340–346, ferner besonders S. 159 und 275 f.

53. In: *Early English Tracts on Commerce* edited by J. R. McCulloch, London 1856; zitiert wird im folgenden nach dem für die Economic History Society veranstalteten Neudruck, Cambridge 1952.

54. Ebd., S. 359.

55. Ebd., S. 360 f. Bezüglich Frankreichs vgl. ferner S. 458 f.

56. Ebd., S. 363.

dahingehend zusammenfassen, daß die ökonomischen Argumente im Vergleich zu den wohlbekannten politischen und religiösen (L'Hôpital, Partei der „Politiker“) eine sehr geringe Rolle gespielt haben und wenn überhaupt, dann meist in negativer Form, als Warnungen vor dem „Ruin“, den die Glaubenskämpfe zur Folge haben müßten, aber so gut wie gar nicht als Lobpreis der Vorteile, die aus der Duldsamkeit erwachsen könnten⁵⁷.

Für die Ära Colberts⁵⁸ ergibt sich im großen gesehen folgendes Bild: der Minister war zwar ausgesprochen protestantenfeindlich eingestellt, trug aber doch kein Bedenken, auch protestantische Ausländer, in erster Linie Niederländer, im Interesse der Manufakturen zu dulden, ja sogar allzu massive Bekehrungsversuche von ihnen abzuwehren, wenn dies, wie zum Beispiel im Falle des Niederländers van Robais in Abbeville, etwa das Verbleiben eines so wertvollen Textilunternehmers hätte in Frage stellen können. Der ebenso prote-

57. Eine der bekanntesten Flugschriften, die «Exhortation aux Princes et Seigneurs du Conseil privé du Roy. Pour obvier aux troubles et dangiers, qui semblent nous talonner de bien pres», 1561, macht (fol. E IIIV) geltend, daß aus dem türkischen Reich ein Brachfeld geworden wäre, wenn die mohammedanischen Herren die Bewohner der eroberten Gebiete gezwungen hätten, zum Islam überzutreten. Bei Castellio (Conseil à la France désolée, 1562) fehlen wirtschaftliche Toleranzargumente völlig. Etienne Pasquier in seiner «Congratulation au Roy Charles IX sur l'edict de Pacification» (1570) malt die ruinösen Folgen einer gewaltsamen Wiedervereinigung der Konfessionen in folgendem Wortspiel aus:

Qui voudra *Reünir* avecq'*Ruiner* mettre,
Il verra qu'il n'y a transport que d'une lettre,
Et qu'en *Reünissant*, vos villes *Ruiniez*,
Et qu'en les *Ruinant*, vous les *Reünisiez*
Car dans un *Reünir*, le *Ruiner* se trouve
Dont vos pauvres subjects ont fait derriere epreuve.

Dort, wo er auf die Vorzüge des konfessionellen Friedens zu sprechen kommt (Sp. 919), legt er dem Herrscher lediglich dar, daß er dann viel Menschen und Geld werde sparen können (Zitate nach Lecler, a.a.O., Bd. II, S. 143 f.). Weit weniger präzise als ähnliche Äußerungen in den Niederlanden lautet auch eine Stelle in einem vermutlich 1590 abgefaßten Brief von François de la Noue, wo der Schreiber betont, die Religionsparteien seien «pas si diametralement contraires es choses spirituelles, car nous recoignoissons tous un mesme Christ». Allerseits wünschten viele, das fremde (spanische) Joch abzuschütteln, um dann in Frieden leben zu können ... «car si nous considerons les trois ordres dont tout le corps universel est composé, il se trouve vrai que quasi toute la Noblesse y tend, et ceste seule raison est pour le croire, que par la elle retourne en ses biens et sort de pauvreté ... par le defaut du commerce les villes s'appauvrissent, qui ne demandent que le gain». Diesen Brief, in dem kein Adressat genannt ist und der mehr den Charakter einer Denkschrift trägt, hat H. Hauser in der Revue Historique, Bd. 36, 1888 ediert (obiges Zitat S. 320).

58. Vgl. zum folgenden Germain Martin, La grande industrie sous le règne de Louis XIV. Thèse de droit. Paris 1898.

stantenfeindliche Louvois trug dann keine Bedenken mehr, den entscheidenden Schlag gegen die französischen Reformierten zu führen. Die Intendanten, die sich über die wirtschaftlichen Folgen der Revokation äußerten, bestritten zunächst wenigstens teilweise, daß dadurch Schäden erwachsen seien. De Basville, Intendant im Languedoc – ein tatkräftiger Agent der Zwangsbekehrungen – mußte jedoch alsbald darauf hinweisen, daß es sehr wichtig sei «de s'appliquer à maintenir la ville de Nîmes, afin d'y conserver les manufactures qui font vivre les Cévennes⁵⁹». Seiner Bitte um Milderung der Maßnahmen schenkte Louvois jedoch kein Gehör. Ein Rest von utilitaristischen Gesichtspunkten blieb allerdings auch über 1685 hinaus bestehen, der aber nur noch ausländischer Protestanten zustatten kam. Unmittelbar nach der Aufhebung des Ediktes von Nantes gestattete die Verordnung vom 13. 1. 1686 allen fremden protestantischen Kaufleuten den Zuzug nach Frankreich. Diese Genehmigung als einen «comble d'illogisme» zu bezeichnen⁶⁰, heißt m.E. zu sehr an der Oberfläche der Dinge bleiben. Konnte sich doch der Monarch dieser wenigen Ausländer einzeln oder insgesamt sehr leicht und ohne großes Aufsehen wieder entledigen, wenn sie aus irgendeinem Grunde nicht mehr erwünscht waren.

Die Aufhebung des Ediktes von Nantes stellt in der Geschichte des hier behandelten Problems insofern einen Einschnitt dar, als das Erscheinen von so zahlreichen wirtschaftlich wertvollen Glaubensflüchtlingen vielerorts dazu beigetragen hat, noch bestehende Bedenken gegen die Niederlassung andersgläubiger Bevölkerungselemente fallenzulassen und damit eine Entwicklung weiterzutreiben, die auch aus neuem Gedankengut – der geistigen Welt der frühen Aufklärung – kräftige Impulse empfangen hatte.

ABSTRACT

In contrast to the religious and political arguments and motives for religious tolerance the economic arguments and motives have up till now been relatively neglected. Due to the lack of research in this field the present essay should be regarded as a sketch with the intention of stimulating further research.

First the author treats the Dutch Mennonites in West Prussia. Around 1550 they were settled in the valley of the lower Vistula to develop agriculture there and were given the privilege of being allowed to remain true to their faith. Further the founding of Glückstadt and Friedrichstadt are referred to. Here the interest of the reigning prince in furthering commerce and industry was stronger than his wish for religious uniformity.

In the Netherlands William of Orange was probably the first to advocate religious freedom for the economic advantages to be gained thereby. For a century afterward he was followed by similar advocates who first opposed Spain, then – in the northern

59. Ebd., S. 211.

60. Wie dies Martin S. 212 tut.

provinces – the intolerance of the ruling Reformed Church (for example Pieter de la Court in 1662 and 1669).

In England economic arguments in behalf of religious tolerance became important only after 1660. In France one would have to do research among the publications of the “Party of the Politicians” to answer the question in how far economic reasons for tolerance were used alongside political ones. The Revocation of the Edict of Nantes stripped France almost entirely of native-born Calvinist merchants and leaders in industry. However, non-Catholic foreigners continued to be tolerated if the national economy was in need of their cooperation.

Su M. A. De Dominis

di Delio Cantimori

Sulla figura dell'autore del «De Republica Ecclesiastica», celeberrimo fra il 1616 e il 1624, ma presente nella controversia confessionale fin sulla soglia del 1848, è pesato negli ultimi cento anni circa un giudizio negativo, giustificato solo dal fatto che la sua biografia non è precisamente quella del martire di una confessione religiosa o di una Chiesa. Nato nel 1566, aveva studiato al collegio illirico di Loreto, poi presso i Gesuiti in Padova, e nelle scuole gesuitiche aveva cominciato una brillante carriera d'insegnante; licenziato dall'ordine per la sua irrequietezza, aveva percorso rapidamente la carriera ecclesiastica, diventando nel 1597 vescovo di Segna (Senj), e nel 1612 arcivescovo di Spalato (Split) col titolo di patriarca della Dalmazia. Come professore aveva composto un trattato di ottica, *De radiis visus et lucis in vitris perspectivis et iride*, Venezia, 1611 (composto però molti anni prima e pubblicato da uno scolaro in occasione delle discussioni galileiane). Come arcivescovo di Spalato aveva cercato di allargare la propria giurisdizione, suscitando diffidenze e contrasti nel clero dalmata e provocando una consulta del Sarpi del tutto negativa verso le pretese dell'arcivescovo.¹ Nel 1615 era entrato in contrasto aperto con la Santa

1. A. S. Venezia, Consultori in jure, Filza 7 (1607). Autografo di fra Paolo Sarpi. Non si può comprendere dalle scritture del reverendissimo arcivescovo di Spalato né dalle altre mandate da Roma... se per beneficio spirituale delli popoli di Dalma et Craina sii meglio che stino sotto il governo del vescovo di Bossina et delli padri di San Francesco, ovvero siino ridotti sotto l'administratione del sudetto arcivescovo, perche ambindue le parti asseriscono haver per fine il servitio de Dio et se le cose corrispondono alle parole non appar alcun inditio dalle sudette scritture.» Il parere contrario perchè il cambiamento di giurisdizione quò portare disordine fra le popolazioni, e inoltre dar ragione di reclami al Turco... «A queste ragioni aggiungo che furono a principio diversi li governi spirituali secondo la divisione delli temporali. Et nelli

Sede, e nel 1616 era partito clandestinamente lasciando dietro a sè una clamorosa spiegazione delle ragioni della sua partenza, ed emergendo poco dopo in Inghilterra, sotto la protezione di Giacomo I, al quale aveva dedicato la prima edizione della *Storia del Concilio di Trento* del Sarpi, facendo capire di essere amico del celeberrimo servita, e di essere stato proprio lui, De Dominis, a portare l'opera all'estero per la pubblicazione. A Giacomo I il De Dominis dedicò anche il secondo volume della sua opera principale. Nel 1622, morto Clemente VIII e succedutogli Gregorio XV, il De Dominis lascia l'Inghilterra e la Chiesa anglicana, per tornare al cattolicesimo romano, detestando i propri errori; però, morto a sua volta Gregorio XV e succedutogli Maffeo Barberini Urbano VIII, il De Dominis viene sottoposto a processo per eresia, muore in carcere, e viene condannato, *praesente cadavere*, al rogo (1624), per aver perseverato nell'eresia dopo averla abiurata, benché in punto di morte avesse ottenuta l'assoluzione.² Anglicani, specie di tendenza calvinista, luterani, calvinisti, cattolici, si trovarono d'accordo per coprire d'infamia o di ridicolo questo personaggio, proponendo le varie accuse di sostanziale miscredenza, di ambizione smodata, di avidità di denaro, di vanità, di eresia, ecc., che si solevano lanciare nei casi di conversioni clamorose. E non si può dire che qualche elemento quasi picaresco manchi in tutta questa storia: eppure, il denaro e gli onori che piacevano al De Dominis in maniera notevole furono da lui sacrificati a una ambizione di altro tipo: realizzare la riunione delle confessioni e chiese cristiane.

Questo elemento «utopistico» fu inteso nella sua positività solo da alcuni fra i contemporanei; ma il giudizio prevalente fu negativo, anche al di fuori della controversia confessionale: troviamo sostanzialmente lo stesso giudizio di incapacità e impoliticità nello scritto del «giornalista» G. Leti, che mette in bocca a Traiano Boccalini le dicerie correnti in Roma sulla storia arcana del De Dominis, — e dall'altra parte in lettere di Fulgenzio Micanzio, l'amico e collaboratore del Sarpi. Il Leti, in sostanza, schernisce il De Dominis perché, lasciando l'Inghilterra dove aveva onori e ricchezze, non si era reso conto della inutilità

buoni tempi, quando li temporali si mutavano, la stessa mutatione facevano li ecclesiastici nelli governi spirituali, il che sebbene adesso non si costuma, però si debbe pigliar per regola di buon governo, operando sempre (quando quietamente si può farlo) che vescovi d'alieno dominio non habbino giurisdittione fuori, perché se nella parte che governano fuori vi è alcun abuso, entrano in speranza et fanno ogni sforzo per introdurlo per tutto».

2. Cfr. G. G. Perry, A. De Dominis in: *Dictionary of National Biography*, 1908 V, pp. 1106-1108; K. Benrath in: *Herzog-Hauck, Realencyclopädie für Protestantische Theologie und Kirche*, 1898, vol. IV, pp. 781-87; J. de la Servière in *Vacant-Mangenot, Dictionnaire de Théologie catholique*, IV, 1911, coll. 1668 à 1675; ma soprattutto i materiali archivistici e d'altro genere raccolti, ordinati e pubblicati in S. Ljubic, *O Marcantunu Dominisu Rabljaninu...*, in: *Rad jugoslavenske Akademije znanosti i umjetnosti*, Kn. X, Zagreb, 1870.

del ritorno a Roma, a parte il disonore che lo aspettava (triplice abiura, ecc.): insomma, per avere sbagliato i calcoli che ogni buon avventuriero deve saper fare.³ Il giudizio del Micanzio, che rispecchia quasi certamente quello del Sarpi, è analogo, cioè strettamente politico-realistico, sia pure su un piano certamente superiore: anche per lui si tratta di una mossa inutile e dannosa, quando il De Dominis vuol lasciare Londra per Roma. In una lettera all'ambasciatore inglese all'Aja che prima aveva ricoperto questa carica a Venezia, Sir Dudley Carleton, dopo il ritorno del De Dominis in Roma, il motivo della critica è differente: l'arcivescovo ha lasciato il suo posto di combattimento; doveva rimanere a Londra a combattere contro la corte romana e la sua tirannide. In questa lettera si alternano il furore per la disillusione, il disprezzo per quell'ingenuo che credeva nella possibilità di una unione delle chiese e di una pacificazione – ora che l'Europa era in fiamme e fuoco –, anche forse il timore che, tornato a Roma, il De Dominis avesse a far dei nomi, fra i quali quello del Micanzio stesso e del Sarpi.⁴

Dall'altra parte c'è il noto giudizio favorevole del Grozio⁵; e, in campo cattolico, c'è la renitenza di Cornelio Giansenio, giovane professore lovaniense, a scrivere contro l'opera del De Dominis, così vicina agli ideali e alle dottrine gallicane.⁶ Meno noto sembra l'entusiasmo che ebbe per il De Dominis e per la sua opera Giovanni Kepler: e su questo merita fermarsi perché dalla sfera delle considerazioni dei politici riconduce in quella delle aspettative mistico-religiose di catastrofi e rivolgimenti generali e delle aspirazioni a una paci-

3. (G. Leti), *La bilancia politica di tutte le opere di Trajano Boccalini. Parte Terza. Contenente alcune lettere politiche et historiche del medesimo autore. Ricovrate, Ristabilite et Raccomodate dalla diligenza e cura di Gregorio Leti. Castellana, 1678, p. 90 sgg. (Lettera terza).*

4. P.R.O., S.P. 99, b. 16, f. 2 (De Dominis a D. Carleton, Venezia, 15. V. 1614); ibidem, b. 17, f. 78 (lo stesso allo stesso, Venezia, 7. IX. 1614); ibidem, b. 18, f. 198 (lo stesso allo stesso, s. 1., s. d.); b. 17, f. 199 (lo stesso a G. Abbot, Venezia, 15 ottobre 1614); ibidem, b. 18, f. 249 (lo stesso a Giacomo I, Venezia, 29. I. 1615); ibidem, b. 18, f. 250 (lo stesso a G. Abbot, Venezia, 9. II. 1615). In riproduzione microfilmografica presso l'Istituto per la Storia della Società e dello Stato veneziano, Fondazione Cini, San Giorgio Maggiore, Venezia, dove altro materiale notevole sul De Dominis. Ringrazio l'amico Dr. G. Cozzi, direttore della microfilmoteca della Fondazione Cini, per avermi comunicato queste lettere, come le altre del Micanzio sotto citate; e vingrazio la Sezione di Storia della Civiltà della Fond. Cini, per l'ospitalità.

5. H. Grotii *Epistolae quotquot reperiri potuerunt*, Amsterdam, 1687, n. 111, pp. 44-45, 1617.

6. J. Orcibal, *Les origines du jansénisme, I, Correspondance de Jansénius, Bibliothèque de la Revue d'Histoire ecclésiastique*, fasc. 25, Paris, Louvain, 1947, p. 15, lett. V, 20. ln. 1617; 31, lett. IX, 10 apr. 1618; Cfr. II, Jean Duvergier de Hauranne Abbé de Saint-Cyran et son temps (1581-1630), Paris, 1948, II, 35 n.; III, 11 n.

ficazione religiosa. Anche questi moti di sentimenti e di desideri, di aspettative formulate in utopie, hanno la loro parte nella storia religiosa europea. Va notato inoltre che Kepler rimane fedele al suo entusiasmo per il De Dominis anche dopo il ritorno a Roma di questo.⁷

Nel suo pronostico per il 1618-1619, Keplero annunciava fra gli altri portenti ecclesiastici, la brutta fine di una misteriosa fiera di genere neutro, alla quale non piaceva il «wälsche treue Eckart»:⁸ questo appellativo popolare e tradizionale, che viene ripreso dal Kepler, indica qui il De Dominis. Il significato generale del vaticinio era il seguente: i luterani guardano con avversione i calvinisti, e non s'accorgono che la casa del vicino, dei cattolici, sta bruciando; sta succedendo qualcosa di nuovo che dovrebbe porre sull'avviso tutti questi zelatori delle ortodossie dogmatiche ristrette e intolleranti. Questo sarebbe l'ammonimento offerto da un «eroe liberatore» italiano. Per Kepler, che credeva nella unità fondamentale del cristianesimo nonostante le divisioni confessionali, la fuga del De Dominis non costituiva soltanto, come per altri amici che condividevano gli stessi ideali, «la massima defezione dal papato», alla quale altre ne sarebbero potute seguire, se i teologi protestanti fossero riusciti a mettersi d'accordo (Crüger), ma un avvertimento che tutte le intolleranze e scomuniche dovevano finire, che si dovevano eliminare le separazioni, come aveva detto anche il De Dominis giustificando la sua partenza dall'Italia: era segno che stava per avviarsi forse la riunificazione della cristianità. Kepler aveva citato il De Dominis anche nel manoscritto della dedica dell'opera sull'armonia del mondo e delle sfere, diretta a Giacomo I d'Inghilterra, proprio in quegli anni patrono generoso del De Dominis.⁹ Più tardi, inviando al suo corrispondente V. Bianchi il suo *Stella Nova*, gli diceva d'avervi fatto allusione al De Dominis, come inventore «novae religionis aut novae pacis in religione», il quale avrebbe potuto essere stato confermato nel suo gran proposito dalla contemplazione della «stella nova». E già in una professione di fede del 1623 aveva insistito

7. Walther von Dick, Das Glaubensbekenntnis von Johannes Kepler vom Jahre 1623 in: Abhandlungen der K. Bayer. Ak. d. Wissenschaften, Mathem.-phys. Klasse, XXV, 9, München, 1912. Cfr. p. 21: „Dann ich bin ja weder Lutherisch noch Calvinisch oder Jesuitisch auff jhren schlag...“ Per il De Dominis, cfr. pp. 23-31; a p. 29, per quanto riguarda il ritorno a Roma del De Dominis; interessanti le parole di Kepler sul De Republica Christiana: „drinnen gleichsam ein unpartheische Historiam Ecclesiasticam, die weder auff die Lutherische seitten, wie Magdeburgensis, noch auff die Bäpstische, wie dess Baronii, gebogen und gezwungen ist.“

8. J. Kepleri astronomi opera omnia, ed. Ch. Frisch, I, Frankfurt und Erlangen, 1858, pp. 477-494, specialmente p. 486; cfr. p. 659 il commento del Frisch e la lettera di Kepler.

9. Johannes Kepler, Gesammelte Werke, ed. W. von Dick und M. Caspar, München, 1937, vol. VI (Harmonices Mundi), pp. 518-520: Kepler vi si riferisce all'ospitalità di Giacomo I per il Casanbon e per il De Dominis.

sull'importanza della posizione del De Dominis e della sua opera, anche a prescindere dall'abiura dell'arcivescovo di Spalato: e si era riferito a lungo ai pregi dell'opera dell'italiano ritornando ancora sul proprio pronostico di conciliazione e pace confessionale nel trattato *Stella Nova*.¹⁰

Ma, col passare del tempo, il titolo maggiore del De Dominis ad essere ricordato dagli storici rimase l'amicizia col Sarpi, e l'opinione che avesse compiuto l'impresa di portare clandestinamente in Inghilterra l'opera storica dell'amico sul Concilio di Trento. Questa amicizia del De Dominis col Sarpi è uno degli elementi sui quali F.A. Yates ha fondato la sua interpretazione della *Istoria del Concilio di Trento* in senso umanistico, sopraconfessionale, quasi di precursore dell'irenismo.¹¹ In realtà si trattava di un equivoco, dovuto alla presentazione dell'opera del Sarpi da parte del De Dominis e alla sua formulazione poco chiara; certo, un equivoco accettato dai contemporanei, impossibile a chiarirsi da parte del maggiore interessato che intendeva mantenere l'anonimo, e conservatosi nella tradizione storiografica fino ad oggi.¹² Le ricerche del Cozzi negli archivi di Venezia e di Londra hanno di recente fatto cadere l'antica leggenda dimostrando che l'opera del Sarpi fu portata in Inghilterra da agenti di Sir Dudley Carleton, a puntate e per uno scopo particolare: favorire i «gomaristi» e in genere i calvinisti, contro gli «arminiani» e quei protestanti che potevano pensare ad un qualche accordo con la Chiesa romana e con i cattolici, con la pubblicazione di un'opera che avrebbe mostrato il «vero» carattere del papato. Con l'articolo della Yates, con quello del Cozzi e con gli studi dell'Uljanich si riapre la questione della posizione confessionale del Sarpi.¹³

Quello che ci interessa qui è che la figura del De Dominis, sulla quale l'articolo della Yates aveva riportato l'attenzione, rimane chiaramente distinta da quella del Sarpi, come rappresentante degli ideali di pace ecclesiastico-religiosa in quella *Res publica literarum* che del resto non si concepiva tanto distaccata e differente dalla *Res publica Christiana*. Riletta in questa luce, la stessa dedi-

10. J. Kepler, *Gesammelte Werke*, ed. cit., vol. I, 1938 (De *Stella Nova serpentinaria*), p. 320 sg.

11. H. Jedin, *Das Konzil von Trient. Ein Überblick über die Erforschung seiner Geschichte*, Roma, 1948, pp. 91 sgg., 138.

12. Frances A. Yates, Paolo Sarpi's "History of the Council of Trent" in: *The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, London, VII, 1944, pp. 128-129.

13. G. Cozzi, Fra Paolo Sarpi, l'anglicanesimo e la «*Historia del Concilio Tridentino*» in: *Rivista Storica Italiana* (1956), pp. 559-619; cfr. anche B. Uljanich, *Considerazioni e documenti per una ecclesiologia di Paolo Sarpi* in: *Festgabe Joseph Lortz*, Baden-Baden, 1958, II, pp. 363-444, dove si troveranno riferimenti alla precedente letteratura sarpiana.

catoria del De Dominis a Giacomo I, citata e criticata dai contemporanei perché troppo violenta contro Roma e contro il Papa, ma che in realtà non contiene nulla di insolito o di grave, dati gli usi della controversia confessionale del tempo, acquista altro significato: le sue espressioni sono tali da presentare l'autore della *Istoria* più vicino a una posizione conciliativa di quanto in realtà non fosse (se è possibile che in seno alla Chiesa romana possa essere scritta un'opera del genere, è possibile una intesa fra Chiesa anglicana e Chiesa romana): «Deve invero attribuirsi più tosto alla gran forza della verità e alla disposizione della divina provvidenza che ad humano consiglio, ch' una opra tale dovesse uscire dalle mani d'una persona nata et educata sotto l'obediencia del Pontefice Romano. Io ho conosciuto l'Autore, persona in vero di molta eruditione, di gran giudizio e integrità, et di rettilissima intentione: dimostrava in se zelo sincerissimo che le discordie Ecclesiastiche si componessero: in quella cattività serviva in modo che però più con la retta coscienza che con commune consueto si regolasse. Et se bene non udiva volentieri le soverchie depressioni della Chiesa Romana nondimeno abhorriva anco quelli, che gl'abusi d'essa come sante institutioni defendessero; onde professava senza rispetto alcuno quella, dovunque ella fusse, doversi ricevere et abbracciare ... Bene so io certo ch'egli per l'obbligo commune alla verità, et per il zelo verso la purità della religione, contra le depravationi tanto inescusabili, haverebbe dovuto contentarsene.»¹⁴

D'altra parte, anche tenendo conto degli aspetti negativi della personalità del De Dominis, non si hanno elementi per dubitare della veridicità delle dichiarazioni sempre da lui ripetute, a cominciare dagli inizi della preparazione della sua partenza dall'Italia fino al punto di morte: la sua convinzione o illuminazione principale consisteva nella idea della possibilità di realizzare la necessaria pace fra i cristiani, concepita naturalmente come unione delle Chiese. Neppure a Roma nel 1623 volle rinnegare questa proposizione, come ad essa aveva tenuto fermo durante il processo che gli era stato fatto a Londra prima di lasciarlo partire per Roma. E non oseremmo dire che si potessero ignorare le implicazioni di tale proposizione: riduzione dei dogmi considerati essenziali, libertà ai protestanti di dissentire (di parlare «secondo il proprio cuore e i

14. *Historia del Concilio tridentino* nella quale si scoprono tutti gli artifici della Corte di Roma per impedire che ne la verità di dogmi si palesasse, ne la riforma del Papato, et della Chiesa si trattasse di Pietro Soave Polano. Londra, 1619, a 2, v., sg. Le frasi antiromane non sono numerose; una delle più gravi è la seguente (a 2, r.) «Non mancano in Italia, Sire, ingegni vivaci, liberi in Dio et della misera cattività dell'animo sciolti, i quali con occhio puro et limpido veggono gl'imbrogli ch'ivi si frappongono alle cose della santa Religione: s'accorgono troppo delle frodi et inganni co' quali, per mantenersi nelle grandezze temporali, la Corte di Roma opprime la vera dottrina Christiana, induce falsità, et menzogne, per articoli di fede ...» Del resto lamentale furono più per il titolo che per la prefazione.

proprio animo») in tutto ciò che non costituisce articolo fondamentale per la riunione, in tutte le questioni «secondarie», nazione per nazione, confessione per confessione.

Già nelle lettere del 1614 al Carleton, il De Dominis fornisce una sorta di propria biografia intellettuale raccontando di esser giunto per conto proprio alla vera dottrina cristiana, «senza avere mai veduto né letto o trattato alcuno degli avversari della nostra chiesa romana»; di avere fatto conoscere le sue idee con «semplicità et certezza coram Deo» e «per ottima intenzione», e che venne perseguitato per aver manifestato opinioni sul governo della Chiesa che credeva giuste, senza preoccuparsi d'altro. Se fosse stato a Roma, avrebbe pubblicato il lavoro che aveva cominciato a scrivere. Ma ora capisce che questo lo porterebbe alla condanna; ed è «entrato nel labirinto»; quindi pensa di rifugiarsi là dove il «cristianesimo libero ha levato il capo», e manda al Carleton alcuni suoi scritti. Il 7 settembre il de Dominis ringrazia il Carleton dell'intervento presso il re e presso l'arcivescovo cantuariense, e narra di nuovo la sua storia intellettuale: cresciuto nel cattolicesimo ortodosso, era stato abituato a scartare come tentazioni i dubbi che gli sorgevano, come accade di solito, durante i suoi studi teologici; ma finiti questi, gliene rimase uno più grave: perché tanto accanimento nell'impedire la lettura di libri di critica alla Chiesa romana? Va bene proibirli al volgo, destituito di giudizio e di dottrina, nonché di discrezione: ma non permetterli ai dotti e devoti alla Chiesa cattolica, e neppure ai vescovi —, questo mi sembrava grave. Tuttavia, tenni il sospetto per me per timore di essere scomunicato, e non volli mai «contrarios libros aut habere, aut legere». E qui interviene l'altro elemento: «Covavo fino dai primi anni della mia vita ecclesiastica un desiderio, in me quasi innato, di vedere l'unione di tutte le Chiese di Cristo: non ero mai riuscito a sopportar freddamente la separazione dell'Occidente dall'Oriente e del mezzogiorno dal settentrione. Desideravo vivamente di conoscere la causa di tante e così grandi divisioni (scismi, dice propriamente il De Dominis) e di poter scorgere se si potesse escogitare qualche strada per comporre tutte le chiese di Cristo nell'antica vera unione. Questo tormento non cessò neppure con l'episcopato. Diciotto anni fa sono stato eletto al governo di una Chiesa, così sono disceso dalle dispute aeree degli scolastici sulla terra, e mi sono per la prima volta occupato di studi attivi: dovetti riflettere sui canoni, e mi misi a leggere i padri per prepararmi alla predicazione; cominciai a fare confronti, a fare scoperte di cose che m'erano state sottaciute: la norma e la prassi della disciplina ecclesiastica e del governo spirituale del nostro tempo è così differente da quella antica! Diventai arcivescovo: nuova occasione di studio e di riflessione: partecipai alle questioni sorgenti dalla lotta fra Serenissima e Santa Sede; accusato con gli altri vescovi veneti di ignoranza, per rispondere ho dovuto approfondire i miei studi.» E questi lo hanno condotto alla conclusione che la «monarchia romana» è mera usurpazione, istituzione di arti e forze umane, non

di Cristo. E così via: per sola grazia divina, accompagnata dallo studio, ho scoperto che a torto i cattolici considerano come eretiche molte chiese, che anzi sono più cattoliche di quella romana.

Qui non ci sarebbe gran che di nuovo: solo che il De Dominis insiste che degli articoli di fede romani molti gli sembrano eretici, altri non pertinenti alla fede, altri disputabili e indifferenti: altrettanto per le chiese protestanti, delle quali più che i dogmi ha studiato quel che serviva a spiegare «ecclesiasticae rei publicae formam, regimen et potestatem». Insomma: nessuno può essere condannato come eretico «sine temeritate». E non aveva affatto veduto che queste cose fossero tali da non poter essere discusse «citra fidei periculum»; gli sembravano ancor non bene definite, e sperava di poter veder meglio la questione. Intanto che si occupa di queste cose, ne parla con altri «non sine sinceræ conscientiae simplicitate» e si apre con qualche amico. «Hostis Romanorum deferor et describor.» Di qui persecuzioni, ecc. (da notare che non si professa neppur qui nemico di Roma). Si trova a disagio perché non può manifestarsi liberamente secondo coscienza; gli mancano i buoni libri (librorum orthodoxorum premor inopia), non può completare l'opera iniziata; non ha nessuno con cui discutere, poiché quelli con cui potrebbe, sono occupatissimi in rebus suis; e quel che desidera è solo di potersi ritirare tranquillo a studiare e a discutere con uomini liberi e dotti. Pare che desideri essere chiamato a Oxford o a Cambridge: «in aliquo universitatis liberae, et celebris, collegio, inclusus.» E' certo d'aver concepito grandi cose: «ineundae unitatis ecclesiasticae ac praesertim coniunctionis Ecclesiarum orientalium cum reformatis consilia suppetunt mihi ut arbitror non condemnanda. Ea tamen dum Babiloni servio omnino sunt mihi comprimenda.» E poi teme per la sua sorte e non può vivere tranquillo. «Terrena nulla peto, parcissimo victu qualis ministros Christi et Evangelii decet sum contentus; a dignitatibus abhorreo; munera publica respuo... Conscientiae tranquillitatem, quietem animi, corporis tuitionem: exspecto, cupio, exposco. Le stesse cose, in sostanza, il De Dominis scrive all'arcivescovo di Canterbury Giorgio Abbot, usando un antico paragone mistico-geometrico che egli poi ripeterà: Cristo è il centro, le chiese sono la circonferenza, che pur diverse e lontane fra loro, «in Christo conveniunt et uniuntur».¹⁵

A Londra il De Dominis fece nel 1617 anche un'ampia e aperta pubblica professione delle idee esposte nel 1614 e ripetute spesso con le stesse parole nel «manifesto» sulla sua fuga dall'Italia del 1616. E' la predica alla comunità riformata italiana di Londra, che rimase senza seguito, probabilmente per lo scandalo provocato, specialmente fra gli anglicani di tendenze calviniste, per non parlare dei puritani. Vi si invitavano i fedeli a pregare per tutti i cristiani,

15. Micanzio a De Dominis, P.R.O. S.P.99, b.24, f.214, Venezia, 4. III. (1622?); Micanzio a Carleton, ibidem, b.24, c.98, Venezia, 17. VI. 1622; ibidem, b.24, f.95, Venezia, 6. VI. 1622.

compresi i cattolici. Il De Dominis fra l'altro vi afferma che occorre anche pregare Iddio affinché «voglia finalmente con lo Spirito suo unire tutte le Christiane Chiese in una sola vera, pura, et santa fede, in perfetta charità; levare et estinguere i schismi et le discussioni, intenerire i cori a lasciare le ostinationi, ... levando ogni intoppo che impedisca questa così importante unione. Preghiamo per tutti i Principi Christiani, che Dio infiammi i petti loro a procurare con ardore la riforma universale di santa Chiesa, et promuovere questa santa unione»; e poi: «la religione è una stessa nell'essenziale e nel fondamento». Non c'è dunque differenza fra la Chiesa romana e la Chiesa riformata.¹⁶

Il De Dominis mantenne la promessa di occuparsi della unione fra chiesa anglicana a chiesa greco-ortodossa anche stringendo rapporti, o forse riprendendoli, con l'allora famosissimo Cirillo Lucaris, patriarca, negli anni che ci interessano, di Alessandria e poi di Costantinopoli, il quale anche lui dal 1616 era in contatto con il protettore del De Dominis, il vescovo Abbot; e dal 1618 con il De Dominis stesso: qualche lettera ci è conservata.¹⁷ Anche il Lucaris, del resto, era stato studente patavino; e anch'egli si preoccupava dell'unione delle chiese cristiane, ma in senso divergente da quello del De Dominis: la sua preoccupazione era la riforma della teologia greco-ortodossa in senso calvinista; e in questo era appoggiato da inglesi e olandesi che intervennero varie volte in favor suo. A questo proposito va notato che il Carleton non mancava di essere informato anche di questi rapporti: c'è una sua lettera al De Dominis, del 20 gennaio 1618, in cui dice che ha trovato il nome di quest'ultimo in una lettera del patriarca di Alessandria (C. Lucaris), dove si dà ragione ai rimostranti, indirizzata all'ambasciatore olandese; e par quasi volerlo ammonire: «non ti far trovare in rapporto con gente favorevole ai rimostranti ... Questa interpretazione è giustificata dal fatto che il Carleton era uno dei maggiori sostenitori dei calvinisti contro i rimostranti. La vittoria dei primi al sinodo di Dordrecht era stata per lui che tanto vi aveva contribuito, come per il Sarpi, fonte di gran soddisfazione e di speranze, perché era rafforzamento dei nemici

16. Predica fatta da Marc'Antonio De Dominis ... la prima domenica dell'avvento dell'anno 1617 in Londra, nella cappella detta delli Merciarì (ch'è la chiesa degl'Italiani) ad essa Nazione italiana, Londra, 1617, pp. 4, 32.

17. J. H. Hessels, *Ecclesiae Londino - Batavae Archivum*, Cambridge, 1897, II *Epistolae et tractatus* ...), n. 280, pp. 953-954. Per la attualità del Lucaris negli ambienti anglicani, e in certi ambienti greco-ortodossi, cfr. Str. Germanos, *Kyrillos Loucaris 1572-1638*, Londra, 1951. Cfr. cenni in questo senso anche nella conclusione del *Papatus Romanus: liber de origine, progressu, atque extinctione ipsius*, Londini, 1617», proprio dove parla della «estinzione» del predominio del vescovo di Roma nella chiesa, pp. 205-206. Lettera del Lucaris al De Dominis, 6 settembre 1618, in: E. Lerand, *Bibliographie Hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par les Grecs au dix-septième siècle*, IV, Paris, 1896, pp. 329-340.

decisi di Roma in una posizione importante della strategia politico-confessionale d'Europa.¹⁸

Qui sta il punto: anche se si ridusse, in parte, al silenzio, il De Dominis non seguì il consiglio del Carleton, e proseguì la sua propaganda in favore della riunificazione cristiana. Le notizie che abbiamo, oltre alle opere e agli scritti di quegli anni, sono in questo senso. Ciò, naturalmente, non rese facile la sua situazione. Era venuto in Inghilterra credendo di trovare nella Chiesa anglicana ufficiale la base per una prima attuazione parziale del suo programma: cioè per una riunione, per cominciare, fra chiesa anglicana e chiesa cattolica romana. Anche al Lucaris (del quale forse ignorava i rapporti diretti con i ginevrini) consigliava di cominciare con la unione fra i greco-ortodossi e gli anglicani. Ma quella Chiesa anglicana che aveva immaginato nelle sue elucubrazioni solitarie, modellandola nella sua mente unitaria sull'esempio di una ideale chiesa romana «purificata» – non c'era: perché la realtà era una chiesa travagliata da competizioni interne, ben più di quanto il De Dominis avesse creduto di capire dai libri. Il sovrano rimaneva distante; e i protettori inglesi, che avevano indotto il nostro arcivescovo alla fuga, il Carleton, l'arcivescovo Abbot, non erano amici, ma nemici, di quel latitudinarismo dogmatico che era presupposto necessario della riunione delle chiese, ed erano anzi, come calvinisti, nemici della riunione delle chiese. Non potevano essere amici del De Dominis gli avversari dei suoi protettori; e proprio questi invece, i nemici dei suoi protettori, erano fautori di idee simili alle sue, come aveva già notato il Gardiner.¹⁹ Questo isolamento in Inghilterra e la passione fanatica per l'idea della riconciliazione delle Chiese mi sembrano sufficienti a spiegare le incertezze del De Dominis e infine il suo cedimento quando gli agenti della corte romana e l'ambasciatore di Spagna cominciarono a fargli sperare che a Roma stessa avrebbe potuto operare per la sua fantastica impresa. L'ironia del Micanzio nelle lettere che gli scrive per dissuaderlo, non poteva smuoverlo perché tutta fondata sull'appello a una coerenza politica che per il De Dominis non significava molto, in quanto richiamo alla coerenza e alla costanza di una parte – mentre il suo animo religioso sapeva fermarsi solo sul centro e fonte della luce, non sui raggi e sulla circonferenza.²⁰

Si veda quanto rimane della corrispondenza fra F. Micanzio e il De Dominis. Da una lettera di F. Micanzio, 4 marzo 1622 (?) al De Dominis, risulta che

18. Cozzi cit., p. 589.

19. S. R. Gardiner, *History of England from the accession of James I to the outbreak of the civil war 1603-1640*, Londra, 1884, t. IV, p. 284.

20. Forse merita notare che questo motivo ricorre insistente negli scritti del De Dominis. Anche nella predica del 1617 vi sono immagini del genere (cfr. p. 31 sgg.): l'antico studioso di ottica qui si manifesta mistico, inserendosi in una tradizione che p. es. per l'Italia ha anche nomi come quello del Palingenio.

il nostro vescovo a un certo punto aveva cessato la predicatione: «s'impone da se medesimo il silentio della predicatione», e ne aveva dato le ragioni al Micanzio. Ma questi si preoccupa non tanto delle idee del De Dominis quanto delle pressioni dell'ambasciatore di Spagna e di altri ministri della corte romana, che il De Dominis stesso s'aspettava, essendo costoro «mossi et venuti in speranza d'alcune propositioni ch'ella nelle sue prediche aveva sostenute»; e insiste nel mettere l'arcivescovo in guardia contro l'astuzia e le arti dell'ambasciatore spagnolo; prevedendo che se si lascerà convincere a mettersi nelle mani della corte romana, perderà come tanti altri «infelicamente... la vita, et l'honore», e lascerà alla posterità «una memoria d'ambitione, d'avaritia, et di pazzia». Il Micanzio non risparmia le tinte oscure, i colori foschi, le previsioni lugubri: pare evidente l'intenzione di spaventare il De Dominis, e insieme di esaltarlo lodandolo per mantenerlo fermo nella nuova posizione. Prosegue ricordando tutte le voci e calunnie sparse contro l'arcivescovo, alle quali non aveva creduto e non vuol credere. Ma ora si preoccupa, perché le voci, anziché diminuire, crescono. «Tra' mercanti è cosa publica»; e anche a questo il Micanzio aveva preferito dare interpretatione favorevole al De Dominis pensando che si trattasse di «qualche gran machinatione di nemici». Ma ora sono venute notizie da Spalato e lettere comunicate a lui Micanzio per ordine del De Dominis che gli han fatto prendere «sì grande orrore che se mi dovesse ben costare la vita ho risoluto romper il silenzio». «So che nissuno toglie l'amico dal futuro», ma il Micanzio non vuole avere «questo scrupolo di singulto di cuore» di averlo visto andare in rovina senza avvertirlo. E' stato in Spalato un parente del De Dominis, «persona giudiziosa», che ha dato la notizia del ritorno del De Dominis a Roma: «che v'andarà d'ordine del Re per gran negotii»; da Roma viene confermata. Ora il Micanzio vede dalle stesse lettere del De Dominis che esse «apertamente confessano la sua preparazione al poter anco fare così ardua resolutione». Come mai ha abbandonato quel «fermo proposito» che pareva aver prima, e ora si «trattiene in questo pensiero» di tornare? De Dominis dà varie ragioni che risultano, dice il Micanzio, dalle lettere «communicatemi in ristretto». 1. Risentimento contro i propri parenti e massime quel «... perfido suo nepote arcivescovo». 2. Scontentezza che riceve costì. 3. «Una persuasione della divina protectione in questa importantissima resolutione.» Ma è vero che quel che farà il De Dominis sarà a servizio di Dio? Il punto sta in non s'ingannare; perché s'ella conform'al suo àntico zelo dell'unione della Chiesa ha concepito qualche speranza in questo capo, non credo che fosse mai doppio la divisione minore opportunità, né la maggior sicurezza di non poter far un minimo profitto. Arde tutta l'Europa di guerre, et tutte si specificano di religione et habbiamo un Pontefice con un'anima giesuitica, che respira fiamm' et foco, eccitando con tutte l'arti et mezi alla persecutione contro le Chiese divise. In queste congiunture può alcuno pure sognarsi opportunità di trattar unione?» Bisogna aspettare la divina disposizione, «la quale con non

dubiosi argomenti mostrerà quando si debba tentare con frutto»; volerla prevenire altro non è che tentare Dio. «Ch'ella sola senz'altro human oggietto si reputi chiamata da Dio» è cosa da lasciar perplessi; in questioni così gravi non si deve «precipitarsi per eccesso di confidenza». Il De Dominis non ha che a rileggere le sue stesse opere per ricordarsi che non sarà ammesso davanti al Papa in corte romana senza avere abiurato. E così via. Quell'astutissima gente ha scoperto nelle opere del De Dominis il suo «zelo all'unione», ora non fa un amo per farlo ritornare. Il De Dominis «comincerà ... a trattare unione coll'abiurarla, maledirla ...». «Rilegga essa medesima il suo manifesto, che riconoscerà un'esquisita contrarietà all'attoni, che ora ci dice voler imprendere et come sarà impulso di Dio l'uno, et l'altro?» Ma la strada che aveva scelto allora era quella difficile, e il De Dominis aveva ragione di scrivere, «come a me pure scrisse: et ex his omnibus eripuit me Dominus». Ora, la strada del ritorno è troppo facile ... «diffamata a tutto il mondo per un uomo leggiero, gonfio, venale, ambizioso, et insieme tant'impotente che si lascia levare da sicurtà non osservabili, da promesse che non si possono mantenere». «Credo forse con infamar se stesso, placarli?» La «vocazione» c'era stata prima; ora non c'è, anzi, c'è il contrario: «et anco in termini soli di natura, non è cosa più fallace, et che più precipiti, ch'il tentare troppe volte la fortuna ch'in una sola può sovvertir li doni fatti in nulla, et trasportarli in discorsi irreparabili». D'altra parte, il Micanzio rimprovera al De Dominis il suo comportamento a Londra: «Quando venne in resolutione di predicare prima nella maniera, che fece, et poi parlare anco conformemente: di che molti sonno restati offesi, come, ch'un forastiere fosse andato ad introdur le novità pericolose in casa, et trattare da ignoranti huomini molto cospicui, et grandi: ... n'anco la più certa verità gode questo privilegio di poter esser detta senza pericolo o con frutto in ogni tempo et luoco.» E continua: «Le giuro su l'anima mia, che quando tante volte mi scriveva, ch'aveva alle sue oppinioni consentiente il Re, li più dotti et principali della Corte, io presi gran gloria e gliela significai.» E' vero che stette per dirgli che così gran favore poteva destare odi e che occorreva non entusiasarsi troppo; ma sperava nella capacità e nella prudenza del De Dominis; e ora insiste: se si modererà e li onorerà, torneranno favorevoli. Quanto alle opere in vista della grande impresa, il De Dominis ha gettato la semenza; Dio darà il frutto quando vorrà. Il Micanzio assicura che le opere dell'arcivescovo sono stimate, e che un «corpo» (di libri?) è andato in Ungheria «et so che vi è ben letto e veduto». Si vedrà quando saran finite le guerre. E se il De Dominis ora si turba per qualche contrarietà che riceve in Inghilterra, cosa dirà del disprezzo che l'aspetta a Roma, dopo tutto quello che ha scritto (e ha scritto più di tutti gli altri messi insieme, dice, mi pare con ironia sprezzante, il Micanzio). E quando avrà condannato come eretici i propri libri, che onore ne potrà aspettare? «Risa, fischiate, opprobrii.» Non si lascerà la corte romana certo sfuggire di mano tanto facilmente occasione simile!

Il Micanzio considera con orrore la decisione del De Dominis: «Spaventosa resolutione se s'indurrà a farla.» Ma che cosa c'è in tutto ciò? «O che vi sia orz'incognita che incanta et affascina i più grand'huomini? Se coll'andar in Inghilterra ella intese non s'alontanare dalla Chiesa Romana, che bisogno ha di lungo camino per tornare onde non è partito?» Per la sua dottrina «predicata et scritta» è lecito comunicare tanto con la Chiesa Anglicana quanto con Roma: «della quale non debbo far giuditio». «Se tiene per vero che così sia, dunque può fare la sua salute ov'è: a che dunque partirsi?» «Ha ella ancora provato, o provato alcuno simile errore (simile a quelli che ha rimproverato alla corte romana) nella Chiesa ove si trova? Ha avuto a male il predicare di V.S. l'indifferenza che possi andar alla Messa, com'alla cena: debbe havere le tue ragioni; ma s'in Roma havesse detto questo, sarebb'ella viva? Et costì che cos' ha patito per questo? ... Et a chi farà credere che coscienza possa muovere un huomo tale a partirsi dal una, per andar all'altra? ... Che farà qua la sua coscienza, che risponderà a Dio? ... In ch'ha speso la vita di molti anni, e se debbo credere a lei medesima, che ne chiama Dio in testimonio, le continue preghiere a Dio d'illuminarla, et ha avuti chiari segni anco della divina gratia, patirà adesso di mentire nell'anima sua ... potessi tingere la penna nel mio sangue com'ho bagnato la carta con le lacrime ...»²¹

Il De Dominis non ascoltò i consigli del politico, e questi si dimostrò buon profeta. Ma qui importa sottolineare 1. Non c'è alcuna indicazione che il De Dominis rivelasse i suoi rapporti col Micanzio; 2. Nonostante l'assoluzione impartita al De Dominis *in articulo mortis*, il processo inquisitoriale fu aperto di nuovo, «praesente cadavere», e si procedette alla solenne condanna del vecchio arcivescovo per aver sempre perseverato nella sua eresia²²; insomma,

21. Lettere di F. Micanzio al De Dominis, già citate sopra a n.4; nella microfilmoteca della Fondazione Cini e nell'Archivio di Stato di Venezia, oltre che in varie raccolte inglesi (cf. p. es. il catalogo di M. Rh. James e Cl. Jenkins [Lambeth Palace]) c'è altro materiale riguardante il vescovo di Spalato. Mi propongo di continuare lo studio di questo strano personaggio e della sua opera, in riferimento alle osservazioni di Miss Yates, e del Cozzi (cfr. art. cit., pp. 591-592), e alle ricerche sull'irenismo e sul profetismo della fine del Cinquecento e dei primi del Seicento, che si presenta come l'ultimo residuo del «nicodemismo» italiano, da me altrove studiato. Qui ho dato un breve saggio del materiale, e ho cercato di fornire una giustificazione del mio interesse per una figura così screditata. Cfr. soprattutto V. Gabrieli, *Bacone, la Riforma e Roma nella versione hobbessiana* d'un carteggio di Fulgenzio Micanzio, in: *English Miscellany, A Symposium of History, Literature and the Arts*, editor M. Praz, 8, Roma, 1957, pp. 195-250; ma cfr. specialmente pp. 207-208 e n. 22, pp. 226-233 e n. 47.

22. G. Faber a Galileo in Firenze, Roma. 14. sett. 1624, in: *Le opere di Galileo Galilei*, ristampa della edizione nazionale, Firenze, 1935, XIII, p. 207: «... disse anche che si faceva il suo processo et si formava la sentenza, perchè realmente dall'essamine che il Cardinale Scaglia gli fece addosso per spatio di dieci hore si trovò che erat relapsus:

la perseveranza del De Dominis in quella idea o utopia della riunificazione cristiana fu riconosciuta dal tribunale dell'inquisizione. Così mi sembra di poter dire che la storia del De Dominis e della sua attività è ancora un problema aperto, nel quadro di quel movimento che per l'Italia p.es. ha un suo rappresentante anche in Francesco Pucci.²³

ZUSAMMENFASSUNG

De Dominis war kein Freund von Paolo Sarpi und unbeteiligt an der Überbringung von Sarpis «Istoria del Concilio di Trento» nach England. Mit De Dominis' utopistischem Ideal einer Versöhnung zwischen Katholiken und Protestanten, das seiner widerspruchsvollen Haltung zugrunde liegt, ist Sarpi nicht einverstanden gewesen; Sarpi neigte eher den Calvinisten – und zwar in politischer Hinsicht – zu.

Glaube und Recht im politischen Denken Kaiser Ferdinands II.*

von Günther Franz

Ferdinand II.¹, der 1619 zur Herrschaft berufen wurde, weil sich die deutschen Fürsten ebenso wenig wie hundert Jahre zuvor einen anderen als einen Habsburger zum Herrscher zu geben vermochten, stammte aus der jüngeren, lebensfähigeren steiermärkischen Linie des Habsburger Hauses. Sein Vater hatte den Protestanten weitgehende Zugeständnisse machen müssen. Obgleich auch er schon die Gegenreformation eingeleitet hatte, waren seine Erblande in ihrer Mehrheit lutherisch gewesen. Der junge Fürst kannte kein anderes Ziel, als das angebliche väterliche Unrecht zu sühnen und seine Lande zu rekatholisieren. Schon als Jüngling hatte er es auf einer Pilgerfahrt in Rom und Loretto gelobt. Seitdem

ma avanti morisse hebbe pentimento de i suoi errori, si confessò, et hebbe tutti li sacramenti della S. Chiesa.»

23. Cfr. per tutti l'ultimo studio di L. Firpo: Gli scritti di Francesco Pucci, Torino, 1957 (Estratto dalle Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino, serie 3a, tomo 4, parte II).

* Der nachstehende Beitrag ist länger zurückliegenden Studien über Reich und Reichsgedanken im Dreißigjährigen Krieg entnommen, die ich leider noch nicht abschließen konnte. Vgl. jetzt auch A. Wandruszka, Reichspatriotismus und Reichspolitik zur Zeit des Prager Friedens vor 1635 (1955), vor allem S. 34 ff., S. 67.

1. Eine ausreichende Biographie Ferdinands II. fehlt wie bei allen nachkarolinischen Habsburgern. Als Materialsammlung unentbehrlich noch heute F. Hurter, Gesch.

hatte er nach dem Zeugnis seines Beichtvaters oftmals schriftlich und mündlich erklärt: „Er wolle sich lieber und ehender seiner Königreiche und Länder verziehen als eine Gelegenheit, dem rechten Glauben fortzuhelfen, wissentlich verabsäumen. Lieber wolle er sich allein mit Wasser und Brot erhalten, lieber mit Weib und Kind und einem weißen Stäblein in der Hand sich ins Elend begeben, lieber von Haus zu Haus das Brot betteln, lieber zu Stücken zerrissen werden, als daß er die Unbill länger leiden wolle, so Gott und seiner Kirche in seinen Landen bis auf selbige Zeit erwiesen worden²“.

Dieser katholische Eifer war jesuitisch gebunden. Ferdinand war von Jesuiten in Ingolstadt (zugleich mit seinem Vetter Maximilian von Bayern) erzogen und nie aus ihrer Abhängigkeit entlassen worden. Jesuiten, allen voran der Luxemburger Wilhelm Lamormaini, waren seine Beichtväter³. Ihnen folgte er, „wie das Schaf dem Hirten⁴“. Ohne ihren Rat hat er kaum eine wichtigere Entscheidung getroffen. Beachtete er doch sorgsam die Empfehlung seines ersten Beichtvaters, daß es sicherer sei, den Räten zu folgen, wenn der Ausgang gleich zu seinen mißrate, als seinem eigenen Kopf nachzugeben⁵. Ja, Lamormaini konnte

Kaiser Ferdinands II., S. 8–11 (1857–64). Ergänzend: Ders., Friedensbestrebungen Kaiser Ferdinands II. (1860). Ein knappes, gut ausgewogenes Lebensbild von F. Stieve (Abhandlungen, Vorträge und Reden, 1900, und ADB 6). Zur Staatsanschauung Ferdinands H. v. Srbik, Wallensteins Ende (2. Aufl. 1952), vor allem S. 63 ff. – H. Hantsch, Die Geschichte Österreichs, Bd. 1 (3 1951), S. 323, 363 ff. K. Eder, Rahmen und Hintergrund der Gestalt Ferdinands II. (Festschrift Schütz, Graz 1954, S. 315–324), geht auf die Gestalt des Kaisers selbst nicht ein. H. Rößler, in Rößler-Franz, Biogr. Wörterbuch z. deutschen Geschichte (1953), S. 176 ff. Als Quelle F. Chr. Khevenhiller, Annales Ferdinandeae, 12 Bände (1716–1726). Im letzten Band (S. 2382 ff.) die höchst aufschlußreiche nach des Kaisers Tode 1638 verfaßte Würdigung seines Beichtvaters Lamormaini über des Kaisers „christliche heroische Tugenden“. Über die verschiedenen Ausgaben der Schrift vgl. Srbik, S. 343.

2. Khevenhiller XII, S. 2883.

3. B. Dudik, Korrespondenz Kaiser Ferdinands II. und seiner Familie mit M. Beatus und Wilhelm Lamormaini (AÖG 54, 1876, S. 219–350). Ders., Kaiser Ferdinand II. und dessen Beichtväter (Hist. Pol. Bll., 1876). R. Stiegele, Beiträge zu einer Biographie des Jesuiten Lamormaini (Hist. Jb. 28, 1907, S. 551–569, S. 849–870). H. Haffner, Die Stellung des P. Wilhelm Lamormaini zu den relig. und polit. Fragen seiner Zeit (Diss., Innsbruck, 1937, MS, beruht fast ausschließlich auf der Vita Ls., der sie kritiklos folgt). B. Duhr, Gesch. d. Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge I, 2 (1913), S. 691–723. Neuerdings A. Posch, Zur Tätigkeit und Beurteilung Lamormainis (MIÖG. 63, 1955, S. 375–390) und A. Posch, Guillaume Lamormain (Biographie nationale du pays de Luxembourg, 3, 1954, S. 265–297).

4. L. Steinberger, Die Jesuiten und die Friedensfrage (1906), S. 15.

5. Khevenhiller VII, S. 2437, Srbik, S. 69, gibt zahlreiche Beispiele für die Einholung eines theologischen Ratschlages vor der politischen Entscheidung. Vgl. auch Posch, Lamormain, S. 382.

es wagen, dem Kaiser die Absolution zu verweigern, wenn er mit der im kirchlichen Interesse geforderten Reform des Reichskammergerichtes noch länger „wegen menschlicher Rücksichten“, also um der politischen Lage willen, zögere⁶.

Gleich einem echten Jesuiten suchte Ferdinand nicht seine eigene, sondern allein „die göttliche Ehre und Glorie“⁷. Die Ehre Gottes sei ihm so angelegen, daß, wenn ihre Vermehrung durch seine Verminderung müsse befördert werden, er nicht säumen würde, von seinem kaiserlichen Thron herabzusteigen, seine Kronen und Zepter niederzulegen, einen gemeinen Stand zu führen und einen schmachvollen und schmerzlichen Tod auszustehen⁸. Saß er auf einem Thron und Fürsten beugten vor ihm die Knie, so sprach er zu sich die Worte der Schrift: „Herr, mein Herz hat sich nicht erhöht und meine Augen sind nicht erhoben worden und ich habe nicht gewandelt in großen und wunderbarlichen Dingen über mir. Ich bin ein Würmlein und kein Mensch, Verschmähung der Menschen und Hinwurf des Pöbels“⁹. Und als 1627, auf dem Höhepunkt seiner Machtstellung, Frau und Sohn in Prag mit der wiedererlangten böhmischen Krone gekrönt wurden, schien ihm alle kaiserliche und königliche Glorie nicht anders als eine Komödie zu sein. Nur einen Unterschied finde er zwischen studentischer Komödianten und wirklichen Königen, daß nämlich jene nur etliche Stunden diese aber etliche Jahre regierten¹⁰. Nur in der Dauer der Herrschaft, nicht in der Art unterschieden sich für ihn also beide voneinander.

Gleich wie bei den Jesuiten verband sich auch bei ihm mit dem Eifern für Gottes Glorie die Verehrung Marias. Sie nannte er in seinen Schreiben seine „Generalissima“. Während des Krieges übergab er ihr gleichsam das oberste Kommando seines Heeres, „deren Bildnis er in den Hauptfahnen mit glücklicherer Bedeutung als den römischen Adler dem Kriegsvolk voranführen ließ“, wie sein Beichtvater meinte. Und als in Wien gegen den Bau einer Kirche protestiert wurde, weil sie der Bastei hinderlich sei, wehrte er den Einwand ab, er kenne keine bessere Bastei zur Verteidigung einer Stadt als eine Kirche Unser Lieben Frauen¹¹.

Es ist nicht verwunderlich, daß dieser Fürst auch die Staatsanschauung der Jesuiten teilte, wie sie uns am geschlossensten in einem Beichtspiegel des Ordensgenerals Claudius Aquaviva entgegentritt, der Lamormaini 1624 von seinen Ordensoberen bei Antritt seines Amtes als Richtschnur gesandt wurde¹². In fünf Hauptstücken werden die Pflichten des Regenten gegen Gott und den Glauben

6. Stieve, S. 153.

7. Khevenhiller XII, S. 2387.

8. Ebd., S. 2390.

9. Ebd., S. 2415.

10. Ebd., S. 2419.

11. Ebd., S. 2405 f.

12. Dudik, Korrespondenz, S. 234–242.

gegen sich selbst, seine Familie, seine Untertanen und gegen fremde Staaten festgelegt. Dutzende von Einzelfragen hat der Beichtvater dem Fürsten zu stellen, um die Gewissensforschung zu erleichtern, dabei aber zugleich über alle Einzelheiten der Regierung Auskunft zu erhalten. Voran stehen die Rechte der Kirche, die auch nach Ansicht des Herausgebers, eines Ordensmannes, im Sinne der herrschgewaltigsten Päpste umrissen werden. Der Fürst wird gefragt, ob er dem Papst oder irgendwelchen Kirchenfürsten ungehorsam war, er soll Auskunft geben, ob er Kirchengüter unrechtmäßig an sich genommen oder auch Geistliche mit Steuern und Abgaben beschwert habe und trotz Ermahnung nicht davon abgestanden sei. Die Wahrung der kirchlichen Rechte, auf die sich zahlreiche weitere Fragen beziehen, scheint wichtiger als die unbedingte Verfolgung der Ketzer, auf die selbstverständlich auch geachtet wird.

Ein Fürst, der diesem Beichtspiegel entsprechend regierte, gab der Kirche alle Rechte in seinem Staate und machte sie damit zugleich zu seinem Herrn. Er schwor gleichzeitig der unbedingten Machtpolitik ab. Als Schreckbild erscheint in dem Spiegel immer wieder das des Tyrannen. Der Fürst wird verpflichtet, den Untertanen gegenüber Gerechtigkeit zu üben und auch über fremden Staaten keine ungerechte Herrschaft vorzubereiten noch einen ungerechten Krieg zu beginnen. So konnten denn auch die Jesuiten nach dem Tode des Kaisers rühmen, daß er nicht die *ratio status*, sondern nur Gott und sein Gesetz, die *justitia*, gekannt habe¹³. Ebenso nannte ihn der Mainzer Kurfürst „einen Eiferer der Gerechtigkeit im Römischen Reiche“¹⁴. Ferdinand selbst hatte sich als Wahlspruch gewählt „*Legitime certantibus corona!*“, den rechtmäßig Kämpfenden die Krone!¹⁵ Sein Ziel sah er in der Förderung des gemeinen Nutzens und des gemeinen Wesens¹⁶. Er wollte lieber sterben, als jemandem unrecht tun¹⁷. Ausdrücklich wandte er sich dagegen, daß man die Königreiche, die von Gott allein gegeben werden, vermeine mit denjenigen Mitteln zu befestigen, die Gott haßt¹⁸.

Zusammenfassend schreibt er bereits 1621 in seinem Testament, der Nachfolger solle bei der Regierung seiner Lande „vor allen Dingen Gott den Allmächtigen vor Augen haben und gedenken, daß solche Lande und Leute nicht zu seinem eigenen Privatnutzen und weltlicher Pracht, sondern zu Ehre und Handhabung Seines heiligen Namens auch sorgfältiger Beförderung seiner untergebenen Lande und Leute ewiger und zeitlicher Wohlfahrt untertänig gemacht und vertraut“ wären. Er solle sie daher bei ihren „wohlhergebrachten Gnaden, rechtmäßigen Freiheiten, Rechten und Gerechtigkeiten festiglich handhaben, die liebe *Justitiam* männiglich gleichmäßig und schleunig administrieren lassen und

13. Srbik, 1. Aufl., S. 347; 2. Aufl., S. 118.

14. Khevenhiller XII, S. 2444.

15. Ebd., S. 2386.

16. Ebd., S. 2420, 2432.

17. Ebd., S. 2446.

18. Ebd., S. 2435.

in Summa alles das tun, und handeln, was eines christlichen Potentaten, Fürsten und Regierers Beruf und Amt erfordert und ausweist und er sich solches vor dem Angesicht Gottes zu verantworten und zu verteidigen getrauen mag¹⁹“.

Kein schrofferer Gegensatz zur aufkommenden Staatsraison, zu jeder Form des Machiavellismus scheint denkbar als dies mittelalterlich bestimmte, kirchlich gebundene Denken des Kaisers. Es ist daher nicht verwunderlich, wenn Ferdinand II. den Kurfürsten, vor allem seinem mißtrauischen Vetter Maximilian von Bayern, immer wieder erklärt, daß er niemanden wider des Heiligen Reiches Privilegia, Satzungen und Ordnungen, insonderheit den so hoch beteuerten Religions- und Profanfrieden beschweren lasse und daß er am wenigsten Wallenstein gestatten werde, wider die Libertät das geringste vorzunehmen²⁰. So wahr er Gottes Angesicht zu schauen begehre, sei es niemals seine Meinung gewesen, des Römischen Reiches hergebrachte Libertät und Freiheiten zu schwächen und die Verfassung abzuändern. Wenn er die ganze Welt auf unrechtmäßige Weise besitzen könne, würde er diesen Besitz ablehnen, ja, er würde seinen ganzen bisherigen Besitz aufgeben, wenn er ihn gegen sein Gewissen festhalten müsse²¹.

Freilich scheint mit diesen Worten die Regierungspraxis des Kaisers in auffälligem Widerspruch zu stehen. Mit der katholischen Restauration in Österreich wie im Reiche, die das erste Ziel des Kaisers war, verband sich fast notwendig die Stärkung der Staatsgewalt. Nur über die Zerstörung des Ständestaates, nur durch die Aufrichtung der absoluten Herrschergewalt war der Weg für die Auslöschung des Protestantismus frei zu machen. In Österreich gelang es Ferdinand zuerst in seinen Erblanden, nach der Schlacht am Weißen Berge auch

19. G. Turba, Die Grundlagen der Pragmatischen Sanktion, Bd. 2 (Wiener staatswiss. Studien 11, 1912), S. 348, vgl. S. 113. Ebenso heißt es S. 344: Der Nachfolger soll die ihm „von gott verlihene land in aller gottesforcht, guter justiz, rechter mannszucht und einhelliger religion“ regieren.

20. H. Hallwich, 5 Bücher Gesch. Wallensteins II (1910), S. 458. A. Gindely, Wallenstein während seines ersten Generalates, I (1886), S. 394.

21. Gindely II, S. 48 (Instruktion für Collalto, 5. 7. 1628); ebenso in seiner Instruktion für Wallenstein, 27. 6. 1625: Die Truppen sollen „göttlicher Ordnung auch den Rechten und Reichskonstitutionen nach allein zur Wiederbringung des allgemeinen hochnotwendigen Friedens, Erhaltung unserer kaiserlichen Hoheit, des Rechtes und der Gerechtigkeit zu Schutz und Defension des Heiligen Reiches Konstitutionen, Satzungen und Rechte, sonderlich des Religions- und Landfriedens, Rettung und Defension der gehorsamen Kurfürsten, Fürsten und Stände, Land und Leute, der Widrigen aber Obsiegung und Überwindung durch die hiezu von Gott und aller Völker Recht erlaubten Mittel geführt und dirigiert werden“ (Hallwich, 5 Bücher I, S. 212 f.). Herzog Maximilian gegenüber gelobt er, daß er „auf Unseren kaiserlichen Respekt, der gesamten Kurfürsten Praeeminenz und der Hl. Römischen Reiches Konservation, Ehre und Frommensein einziges Ansehen habe“ (ebd., III, S. 204). Die Beispiele ließen sich leicht häufen.

in Böhmen und Mähren, und endlich in Ungarn, mit dem neuen Glauben zugleich den ständischen Widerstand zu vernichten und an Stelle des alteingesessenen volksgebundenen Adels einen neuen katholisch-habsburgischen Adel zu setzen. Aus seiner „Königlichen unumschränkten Machtvollkommenheit“ gab er Böhmen 1627 eine neue Landesordnung, hatte er schon 1620 neben der Reichskanzlei eine österreichische Hofkanzlei geschaffen, deren Aufgabe es war, die „Jura und die Autoritas domus Austriacae“ zu wahren²². Aus einer Personalunion ständischer Republiken schuf er eine einheitliche Monarchie²³ und legte damit zugleich die Grundlagen für den österreichisch-ungarischen Gesamtstaat. Ferdinands Ziel aber ging weiter. Er war nicht nur Katholik, er war auch Habsburger und war als Sohn seiner Zeit zugleich von seiner Herrscherwürde, seinem kaiserlichen Amte, das er allein Gott verdanken wollte, unbedingt überzeugt. Seine Räte hatten strikte Anweisung, der kaiserlichen Hoheit, seinem Ansehen und seinen Rechten nicht das geringste zu vergeben²⁴. So suchte er folgerichtig im Reiche das gleiche wie in Österreich zu erreichen: in der Einheit von Kaiser, Reich und Religion ein absolut beherrschtes, im Glauben geeintes, starkes habsburgisches Reich zu schaffen. So wie Ferdinand in Österreich ohne Landtag, regierte er im Reich ohne Reichstag. Er hat in seiner langen Regierung keinen einzigen einberufen. Nur Kurfürstentage traten gelegentlich zusammen²⁵. Ferdinand verbot den Ständen, Bündnisse untereinander zu schließen. Ihm war die Liga wie die Union gesetzwidrig. Er erzwang 1630 die Auflösung der Liga und hob im Prager Frieden 1635 das Bündnisrecht der Stände auf²⁶. Er bestritt den Ständen selbst das Jus armorum, das Recht, eigene Truppen zu halten²⁷. Er wollte nur eine von ihm befehligte, von den Ständen unterhaltene Reichsarmee gelten lassen. Über ihren Kopf hinweg richtete er wie einst Karl V. unmittelbar Gebote und Verbote an die landsässigen Ritterschaften und Städte und ließ mit ihnen über die von den Fürsten geschuldeten Steuern verhandeln²⁸. Hatte er schon vor seiner Königswahl im Oñatevertrag den spanischen Vettern entgegen

22. Vgl. Th. Fellner u. H. Kretschmayr, Die Österreichische Zentralverwaltung, I, 1 (1907), vor allem S. 150 ff., 190 ff. Vgl. auch Turba, Pragmatische Sanktion, a.a.O., S. 109, „Uns als dem Könige allein“ steht das Recht zu, Gesetze zu geben und die Landesordnung zu mehrern und zu bessern, heißt es in der böhmischen LO, wie Turba feststellt, „im Geist des spanischen Staatsrechts“.

23. Stieve, S. 135.

24. Hurter, Friedensbestrebungen, S. 4.

25. Briefe und Akten z. G. d. 30j. K. N F. Die Politik Maximilians, hg. v. W. Goetz, II. Teil, Bd. 2 (1918), S. 202.

26. F. v. Bezold, Das Bündnisrecht der dt. Fürsten bis z. westf. Frieden (1904), S. 15, Prager Friede, Art. 66, 67, 77.

27. Kais. Instruction für Hegemüller, 6. 5. 1631. M. Ritter, Dt. Gesch. im Zeitalter der Gegenref. III (1908), S. 290, 293, 376.

28. Hurter X, 486 ff.; XI, 146 ff.

der Reichsverfassung oberitalische und elsässische Reichslehen versprochen²⁹, so verfügte er auch weiterhin willkürlich über Reichsgebiete. Er entsetzte den Pfälzer der Kur, ächtete ihn ungehört, entgegen der Wahlkapitulation und entgegen dem Einspruch der Kurfürsten, als Majestätsbeleidiger und übertrug die Kur an Bayern (wodurch zugleich die katholische Mehrheit des Kurfürstenkollegiums gesichert wurde). Noch unerhörter war, daß er den Mecklenburger Herzögen, die im Herzen kaisertreu und gewiß nicht schuldiger waren als manche andere Fürsten auch, ihr Land nahm und es Wallenstein übertrug, ebenso wie er schon zuvor den Landgrafen Moritz von Hessen und den Markgrafen Georg Friedrich von Baden, wenn auch in der Form eines Reichshofratsurteils, zu Gebietsabtretungen gezwungen hatte³⁰. Wie in Österreich suchte er auch im Reiche einen neuen, allein von ihm abhängigen Fürstenstand zu schaffen. Bis 1636 erhob er als oberster Lehnsherr mehr als hundert Familien in den Reichsfreiherrnenstand, mehr als 70 in den Grafenstand, 15 zeichnete er mit Markgrafen- und Fürstentiteln, 7 mit der Reichsfürstenwürde aus. Nicht nur Wallenstein, auch die anderen Generäle sollten Reichsfürsten werden³¹. Die Reichsstädte wollte er nach mittelalterlichem Brauche für seine Schulden verpfänden³². Den Prager Frieden schloß er 1635 allein auf Grund von Theologengutachten, ohne die Stände zu fragen, ebenso wie er zuvor schon das Restitutionsedikt ohne ihre Zustimmung erlassen hatte.

Durch den Siegeszug Wallensteins gelang es Ferdinand II., die Herrschaft des Reiches bis an die Ost- und Nordsee auszudehnen. Im Bunde mit Spanien wollte er die Hanse in eine kaiserliche Handelsgesellschaft umwandeln und eine deutsche Flotte errichten. Wallenstein wurde zum General der kaiserlichen Schiffsarmada zu Meer wie auch zu des oceanischen und baltischen Meeres General ernannt³³.

Das Restitutionsedikt endlich sollte 1629 als Krönung der kaiserlichen Politik den Protestantismus zur Sekte machen, die protestantischen Territorien innerlich auflösen und an fünfhundert Bistümer und Klöster der Kirche zurückführen und damit den Sieg des Katholizismus entscheiden³⁴. Gleichzeitig sollte die

29. G. Turba, G. d. Thronfolgerechtes in allen habsburg. Landen (1903), S. 301 ff. Ders., Pragmatische Sanktion, S. 327, Anm. O. Gliß, Der Oñatevertrag (Diss. Frankfurt a. M., 1934).

30. Ritter, a.a.O., III, 180 f.

31. Hurter, Friedensbestrebungen, S. 114; Stieve, S. 148.

32. Stieve, S. 144.

33. Vgl. zuletzt H. Chr. Messow, Die Hansestädte und die habsburgische Ostseepolitik im 30j. K. 1627–28 (Neue deutsche Forschungen, Abt. Neuere Gesch. 1, 1935) und O. Schmitz, Die maritime Politik der Habsburger in den Jahren 1625–28, Diss. Bonn, 1903.

34. M. Ritter, Der Ursprung des Restitutionsediktes (HZ. 76, 1896, S. 62–102) Stiegele, a.a.O., S. 862–870 für den Anteil Lamormainis.

Königswahl seines Sohnes Ferdinand III. die Erbfolge des Hauses sichern. Ferdinand selbst wollte sich in Rom die Kaiserkrone vom Papst aufs Haupt setzen lassen³⁵.

Das Ziel dieser Politik war also zweifellos, das Reich nicht nur zum Katholizismus zurückzuführen, sondern zugleich die kaiserliche Stellung in entscheidender Weise zu stärken. In eigentümlicher Weise durchdrang sich katholisches und habsburgisches Interesse. Das Wohl und Wehe des Hauses Habsburg war „die egoistische Ader dieser Religiosität“³⁶. Sie bestimmte auch (wenn man den modernen Ausdruck gebrauchen will) sein Nationalgefühl. „Aus aufrichtigem deutschen Herzen und Gemüt“ will der Kaiser die Feinde, die „sich gar zu viel in der Heiligen Reichen Sachen mischen wollen“, dämpfen³⁷. Und Kursachsen erklärte er, daß er tausendmal lieber das Leben verlöre, als daß er die Nachrede über sich kommen lasse, der Bau des Reiches, der durch acht Jahrhunderte für alle Völker ein Widder und ein Schrecken gewesen sei, sei durch seine Nachlässigkeit auseinandergefallen³⁸. Ja, er bemüht sich, verlorene Reichsgebiete zurückzugewinnen. Von Frankreich verlangt er die Herausgabe von Metz, Toul und Verdun, die Restitution Lothringens und aller anderen verlorenen Gebiete³⁹. Von den Türken verlangt er freie Durchfahrt durch die Dardanellen unter habsburgischer Flagge⁴⁰. Auf dem Regensburger Reichstag, dem Höhepunkt seiner Machtstellung, weist Ferdinand im Streit um den Mantuaer Erbfolgekrieg ganz im Sinne mittelalterlicher, kaiserlicher Machtstellung die Kurfürsten darauf hin, daß das Römische Reich aus den Königreichen Germanien, Italien, Gallien und Arelat bestehe, daß die italienischen Vasallen demselben mit ebensolcher, auch wohl stärkerer Lehnspflicht verwandt seien als die Deutschen, daß Frankreich sein Heer auf des Heiligen Reiches Lehen und Eigentum geschickt und sich dadurch eines Eingriffes in die kaiserliche Jurisdiktion unterfangen habe, zu dessen Abwehr die Kurfürsten nach des Reiches Satzungen und Observanz verpflichtet seien⁴¹.

Solche Äußerungen hindern ihn aber nicht, seinem spanischen Vetter, wie schon gesagt, noch vor seiner Thronbesteigung und als deren Preis entgegen dem

35. Hurter, Friedensbestrebungen, S. 250. Fürst Eggenberg erklärte August 1629 dem Nuntius Pallotto, er sei überzeugt, das beginnende Trauerspiel werde glücklich mit der Kaiserkrönung enden, zu der der Papst nach Bologna oder Ferrara kommen müsse, da die Päpste die Krönung nicht gerne in Rom vornähmen (Pastor, G. d. Päpste XIII, S. 399, nach Kiewning, Nuntiaturberichte II, S. 286, 289).

36. Srbik, Wallensteins Ende, S. 24 (nach Ranke, Wallenstein).

37. An Kurmainz, 9. 9. 1627, Hallwich, 5 Bücher II, S. 209.

38. Nach dem Leipziger Konvent 1631 (Hurter).

39. Instruktion für Wallenstein (Hurter IX, S. 419); Instruktion an den Papst (ebd. X, S. 484).

40. Ebd. X, S. 310.

41. Pastor, G. d. Päpste, XIII, S. 418 (nach Heyne, Kurfürstentag, S. 98).

Reichsrecht das Elsaß und den Breisgau zu versprechen und damit diese Land recht eigentlich erst zum internationalen Tauschobjekt zu machen. Ebenso stellt er später Spanien den Besitz der Pfalz als Etappenstation nach den Niederlanden in Aussicht und bietet ihm Jütland wie Schleswig zum Kauf an⁴². Das Interesse des Hauses Habsburg war ihm wichtiger als das Reich. Zugleich aber zeigen diese Pläne, wie sehr sich Ferdinand befugt fühlte, über Reichsgebiete nach Willkür zu verfügen.

Auch in dieser Hinsicht wurde er von seinen jesuitischen Beratern gestützt. In dem Nachruf seines Hofkaplans Weingartner wird der Kaiser der legitime, von Gott zum Schutze Sions bestellte Herrscher, nicht gewählt von Protestanten und Politikern, sondern vom Höchsten zum Kaiser und König bestellt, genannt⁴³. Während des Mantuanischen Erbfolgestreites 1628 hält sein Beichtvater Lamormaini den Savoyern wie den Spaniern vor, daß es eine Beleidigung sei, die Waffen zu ergreifen, wenn der Kaiser die Sache vor seinen Richterstuhl gezogen habe. Wie vor ihren Richtern und Oberen müßten sie vor dem Kaiser Rechenschaft geben und dürften zum Unrecht des Krieges nicht noch die Beleidigung des Kaisers fügen⁴⁴. Niemand dürfe einen Krieg ohne Autorisation anfangen und ohne sich vorher in gehöriger Weise an die Gerechtigkeit des Kaisers gewandt zu haben⁴⁵. Wenn es in des Kaisers Macht stünde, schreibt er dem Beichtvater Ludwigs XIII., werde der Kaiser sein und seines Hauses Ruhm ins Unermeßliche steigern. Er werde es freilich niemals tun, wenn es mit Unrecht gegen andere verbunden wäre⁴⁶.

So erscheint in diesen Äußerungen von Jesuiten aus Ferdinands Umgebung der Kaiser als der eigentliche Herrscher der Welt, dem die anderen Fürsten unterstellt sind und der niemand außer Gott Rechenschaft schuldig ist. Damit stimmt überein, daß es nach der Staatsauffassung, die uns in Ferdinands Testamenten entgegentritt, keinen vom Monarchen unterschiedenen Staatskörper gibt, sondern daß vielmehr Staatsgebiet und Nation in der von Gott eingesetzten Person des Monarchen aufgehen. Ferdinand bezeichnet seine Erblande nach spanischer Rechtsauffassung geradezu als Majorasgo, als Majorat und Familienfideikommiß, über das ihm allein die Verfügung zustand⁴⁷.

Deutlicher noch als in den Worten des Kaisers selbst tritt in einzelnen Äuße-

42. F. Mareš, Die maritime Politik der Habsburger in den Jahren 1625–28 (MIÖG. 2, 1881, S. 62).

43. Srbik, a.a.O., S. 118.

44. Berichte des Nuntius Pallotto. Nuntiaturreportagen aus Dtd. 4. Abt. 17. Jh. Nuntiaturreportagen d. Pallotto, 1628–30, Bd. 2, hg. v. H. Kiewning (1895–97), S. 124, (12. 7. 1628); vgl. Stiegele, S. 849–862.

45. Ebd. I., Nr. 54 (29. 7. 1628).

46. O. Klopp, Gesch. d. 30j. Krieges (1896) III, 2, S. 294 ff.

47. G. Turba, Die Grundlagen der Pragmatischen Sanktion (Wiener staatswissenschaftl. Studien XI, 1912), Bd. II, S. 27, 112, 343, 359 f.; Srbik, S. 94.

rungen seiner Räte und Generäle der Reichsanspruch und Herrscherwille des habsburgischen Hauses in dieser Zeit entgegen. Ferdinands Räte waren fast ausnahmslos Österreicher und Konvertiten, die die Reichsangelegenheiten nach den Gesichtspunkten einer Territorialregierung behandelten⁴⁸. Auch sie teilten des Kaisers religiöse Überzeugung. 1627 empfahlen sie die Fortsetzung der böhmischen Restauration mit der Begründung, „daß, so oft der Kaiser mit Hintansetzung aller politischen Rücksichten die Ehre Gottes und die Fortpflanzung der katholischen Religion allein ins Auge gefaßt habe, Gottes Allmacht ihm Segen verliehen und alle seine Feinde mit ihren spitzfindigen Praktiken zu Schanden gemacht habe“. Den Schaden, der dem Lande durch die Auswanderung vieler Edelleute erwüchse, dürfe man nicht allzu hoch anschlagen, wenn es sich um die Ehre Gottes und die Sicherheit des Königreiches handle⁴⁹.

Mit dem religiösen Eifer verband sich aber auch bei ihnen die Arbeit für die *casa Austria*, den Ruhm Habsburgs. In keinem Augenblick wird dies deutlicher, als bei der Planung der habsburgischen maritimen Pläne in der Ost- und Nordsee. Damals erklärt Schwarzenberg den Lübeckern, der Kaiser wolle sich als *Kaiser re ipsa* und nicht mit bloßen Prädikaten erweisen. Als Haupt des Reiches könne er sich solche Absurditäten nicht gefallen lassen, daß andere Völker, die mit dem deutschen keinen Vergleich aushielten, uns auf unseren eigenen Meeren und Flüssen Recht und Gesetz vorschrieben⁵⁰. Schon vorher hatte er nach dem Siege bei Lutter am Barenberge gejubelt, daß, wenn jetzt der Kaiser die Direktion und einen *perpetuum militem* behalte, man pfeifen könne, was man wolle. Die anderen müßten danach tanzen⁵¹. Und dem bayerischen Gesandten hielt er schroff entgegen, die Bayern möchten zwar gern, daß der Bauer Kaiser und der Kaiser Bauer werde, aber der Kaiser wolle nicht Bauer sein. Er sei mächtig genug, *contrapeso* zu handeln *contra quosvis*⁵². Selbst Spanien müsse auf das kaiserliche Machtwort *sic volo, sic iubeo* hin seine Flotte gegen Holland und Belgien einsetzen. Der Kaiser vermöchte dann den Frieden zu diktieren⁵³. Wir, die kaiserlichen Räte, so schreibt er Khevenhiller, sind „bei unseren Pflichten schuldig, unsern Herrn und Kaiser in den allerhöchsten Thron dieser Welt setzen zu helfen und uns zu bemühen, ihn bei solcher Autorität zu maintainieren und uns davon weder durch Drohen noch durch Verheißungen abwenden zu lassen“⁵⁴. Und selbst der so viel bedächtigere Eggenberg schrieb in einem Gutachten über des stürmisch vordrängenden Grafen Schwarzenberg Pläne 1625,

48. Vgl. Stieve, S. 151.

49. Stieve, S. 154; A. Huber, G. Österreichs V (1896), S. 219.

50. Mareš, MÜG. 2, S. 66 ff.

51. Ebd., MÜG. 1 (1880), S. 572.

52. Ebd., S. 564; vgl. K. M. v. Aretin, Wallenstein, Beiträge zur näheren Kenntnis seines Charakters (1846), S. 232 und Nr. 32, S. 199.

53. Ebd., S. 578.

54. Hallwich, 5 Bücher III, S. 238 (20. 10. 1627).

daß nichts dem Kaiser rühmlicher sein könne, als wenn der kaiserliche Standesherz sich auf dem Meere sehen lasse. Er werde damit, wie es dem Heiligen Reiche und der deutschen Nation gebühre, das Arbitrium bei allen Nationen erhalten. Habsburg vermöchte dann allen anderen Potentaten Leges zu geben⁵⁵.

Auch ein General wie Pappenheim (der übrigens ebenfalls Konvertit war) schrieb in den Tagen der Belagerung von Stralsund, daß es jetzt Zeit sei, „die höchsten Sachen zu tentieren“. Habe man zunächst in den bisherigen Kriegszügen ganz Deutschland sich unterworfen, so sei es jetzt Zeit, „sich darin wohl selbst absolut zu machen und recht zu stabilisieren“. Künftig aber könne man die Gedanken höher streichen, den Adler über ganz Europa fliegen und die alten Federn wieder zusammenlesen lassen. Wie bei Alexander und Caesar, deren keiner anfangs die Macht gehabt habe, „wird sich das plus ultra schon fein selbst schicken, dazu Gott Gnade gebe“. Es käme darauf an, nicht die Gelegenheit zu versäumen, sich der Welt zu impatronieren⁵⁶.

In keines Mannes Kopf haben alle diese Vorstellungen und Wünsche so feste Gestalt gewonnen wie bei Wallenstein⁵⁷. Er war in seinem ersten Generalat der erfolgreiche und unbedingte Vollstrecker des kaiserlichen Willens, gehörte er doch selbst zu der neuhochgekommenen habsburgischen Führungsschicht. Gleich dem französischen König sollte auch der Kaiser Herr in Deutschland und durch Deutschland auch in Europa sein. Er wollte in der Tat, wie die Kurfürsten in Bingen erklärten, einen „neuen, unhergebrachten Dominatus zu endlicher Eversion der alten löblichen Verfassung“ einführen⁵⁸. Offen erklärte der Friedländer, man bedürfe keiner Kur- und anderer Fürsten mehr und müsse ihnen das Gasthütel abziehen⁵⁹. Man müsse sie mores lehren und ihnen zeigen, daß der Kaiser nicht von ihnen, sondern sie vom Kaiser abhingen. „Es gebührt des Kaisers Sohn die Succession am Römischen Reiche ohnedies und bedürfe der Wahl nicht⁶⁰“. Er begriffe nicht, weshalb der Kaiser über die Königswahl seines Sohnes verhandle und nicht warten wolle, bis das Reich mehr niedergedrückt sei und er in seiner absoluten Herrschaft mehr gekräftigt wäre⁶¹. Der Kaiser, so erklärte Wallenstein ligistischen Gesandten, sei keine Statua⁶². Dem Thronfolger erklärte er ärgerlich, es komme nicht auf sein Patrimonium an, er müsse darauf gedenken,

55. Ebd., II, S. 56 (1627).

56. An Aldringen, 1. 7. 1628 (Hallwich, 5 Bücher III, S. 386, Nr. 417).

57. Für Wallensteins erstes Generalat, dem die Forschung bisher weniger Beachtung geschenkt hat, vgl. vor allem A. Gindely, Wallenstein während seines ersten Generalates, 2 Bände (1886). Zuletzt W. Wostry, Wallenstein und das Reich (Deutsche Kultur im Leben der Völker 15, 1940, S. 394–415).

58. Abschied bei Aretin, 53 f.; Hurter, 226 f.; Hallwich, 5 Bücher II, S. 474.

59. Gindely I, S. 176 (Bericht des bayr. Gesandten Leucker 1526).

60. Ebd., I, S. 378, 382. Hallwich, 5 Bücher II, S. 461.

61. Gindely II, 36 f. (1628).

62. Gindely I, S. 257. Hallwich, 5 Bücher II, S. 55. Aretin, S. 15.

„Monarch der Welt“ zu werden⁶³. Deswegen erstrebt der Feldherr in diesen Jahren den Frieden im Reich. Nur dann ist es dem Kaiser möglich, seine europäische, seine Reichsaufgabe zu erfüllen, das heißt, den Türkenkrieg zu führen. Schon 1628 spricht Wallenstein von der Eroberung Albaniens und Mazedoniens und dem Erwerb der Kaiserkrone in Konstantinopel für seinen Kaiser⁶⁴.

Das sind Gedanken, die über den Horizont des Kaisers hinausgehen. In Wallenstein, wie in anderen Ratgebern des Kaisers, verknüpfte sich der mittelalterliche Reichsgedanke mit dem modernen Machtgedanken, der Staatsraison. Recht und Glaube bestimmten die Gedankenwelt des Kaisers. Das Recht war für den Feldherrn nicht bindend. Ihn leitete die Macht. So stehen schon in Wallensteins erstem Generalat, in der Zeit vor dem Regensburger Reichstag, seiner Absetzung, Mittelalter und Neuzeit eigentümlich nebeneinander. Mit seiner von den Fürsten erzwungenen Absetzung verlor, so kann man wohl sagen, der Kaiser für den Feldherrn sein Charisma, sein Heil. Fortan war er um des Reiches, und nicht nur um seiner persönlichen Machtstellung willen, bereit, auch gegen den Kaiser für das Reich zu streiten, denn das Reich war ihm wichtiger als der Kaiser. Für den althabsburgischen, durch das Recht begrenzten Absolutismus war die Umformung des Reiches damals wie auch noch 200 Jahre später in den Jahrzehnten der Reichsgründung eine unlösbare Aufgabe. Von der Welt Ferdinands II. führte kein Weg „zu einer freien staatlichen Machtpolitik“⁶⁵.

ABSTRACT

Ferdinand's conceptions of the state determined the policy of the Empire during the first half of the Thirty Years' War. Within them religious ideas of Jesuit origin were interwoven with private interests of the house of Hapsburg in a very peculiar way. Though Ferdinand proclaimed "justice," "iustitia," to be the basis of his actions, expressly denouncing the "ratio status," he and his counsellors nevertheless worked towards the aggrandisement of his power within the Empire as well as in Austria. Ferdinand declared his patrimonial dominions to be a "majorasgo," an entail, which he alone had to dispose of. In his first generalship already, Wallenstein tended to carry into the extreme the ideas entertained by the Emperor and his court, as his guiding principles were those of power and the reason of state, not justice and faith. The ideas of Ferdinand, however, were unsuitable for a free system of power politics.

63. An Harrach über Ferdinand III., 1527 (Hallwich, 5 Bücher I, S. 675). Vgl. auch Hallwich, 5 Bücher II, S. 301. Wallenstein, Briefe an Collalto, hg. v. P. v. Chlumecky (1856), S. 66f.

64. Vgl. R. Lorenz, Wallenstein und der Osten (3 Jahrhunderte Volk, Staat und Reich, 1942, S. 7-23); dazu Hallwich, 5 Bücher I, S. LXX; II, S. 201, 208, 533, 583 f., 403; Chlumecky, a.a.O., S. 114-116, 236.

65. Srbik, S. 116 ff., 119.

Pietismus und Militarismus im alten Preußen

von Carl Hinrichs

Als Friedrich Wilhelm I. bald nach seinem Regierungsantritt August Hermann Francke am 12. April 1713 zum ersten Male in seinen Anstalten zu Halle besuchte¹ und von ihm in den weitläufigen Gebäuden umhergeführt wurde, fragte der König ihn, ob denn keine von seinen Zöglingen Soldaten würden. Francke antwortete darauf etwas anzüglich: „Wenn sie Handwerker sind, so können sie leicht von den Werbern genommen werden.“ Der König setzte, ohne hierauf weiter einzugehen, die Besichtigung fort, aber nach deren Beendigung kam er im Hinuntergehen auf der Treppe plötzlich auf das heikle Thema zurück, indem er Francke unvermittelt fragte: „Was hält er vom Kriege?“ „Ew. Königliche Majestät“, antwortete Francke, „muß das Land schützen, ich aber bin berufen, zu predigen: Selig sind die Friedfertigen.“ Der König meinte darauf: „Das ist gut. Aber seine Leute, hält er die nicht vom Kriege ab?“ Francke entgegnete: „Mit Studiosis theologiae werden, wie Ew. Majestät selber wohl wissen, Kirchen- und Schulämter besetzt.“ „Aber die Jungens“, ließ der König nicht locker, „machet er denen nicht weis, daß sie der Teufel holen werde, wenn sie Soldaten werden?“ Francke antwortete wiederum: „Ich kenne manchen christlichen Soldaten. Ich habe mehr Gönner unter den Soldaten als unter den Geistlichen. Diese können nicht vertragen, daß ich ihr Thun nicht in allen Stücken billige.“

In diesem Gespräch ist ein gegenseitiges Mißtrauen zwischen dem Monarchen und dem Haupt des Hallischen Pietismus nicht zu verkennen. Der König fragt sehr direkt, er insistiert – Francke weicht aus und läßt sich nicht zu einer eindeutigen Stellungnahme zum Problem des Krieges und des Heeres herbei. Francke muß nach dem Gespräch selber das Gefühl gehabt haben, dem König nicht genuggetan zu haben und daß das ihm schaden könne, denn schon am 15. April richtet er ein Schreiben an den König², in dem es heißt: „Weil sonst E. M. allergnädigst geruhet, nach meiner Meinung vom Kriege zu fragen, habe ich zwar darauf mit wenigen und geradezu geantwortet, thue aber zu E. M. mehrer Vergnügung noch dieses hinzu, daß nicht nur im Alten Testament fromme Könige auf Gottes Befehl Kriege geführt, sondern auch im Neuen Testament Paulus den Römern am 13. im 4ten Vers lehret, daß die Obrigkeit das Schwert nicht umsonst trage, sie sei Gottes Dienerin zur Strafe über den, der Böses thut. Wie nun also der Krieg an sich selbst und wenn ihn die Noth

1. Vgl. die Aufzeichnungen über diesen Besuch bei G. Kramer, Neue Beiträge zur Geschichte August Hermann Franckes, 1875, S. 138 ff.

2. Ehem. Preußisches Geheimes Staatsarchiv (GSta) (z. Z. Merseburg) Rep. 52 Nr. 131 C 2.

erfordert, nicht wider Gottes Wort ist, so sehe ich doch die Sache also an, daß es mit dem Kriege gewissermaßen ist, wie mit dem Handel, welcher an sich selbst nicht unrecht ist, daher ich auch kein Bedenken getragen, die Apotheke und den Buchladen zum Besten des Waisenhauses anzurichten, und preise Gott, der es auch so gesegnet, daß die Beständigkeit des Werks nunmehr schon guten Theils darauf beruhet, wie E. M. ich solches mündlich angezeigt habe. Es spricht aber Sirach am 27. v. 2, „Wie ein Nagel in der Mauer zwischen zweien Steinen steckt, also steckt auch Sünde zwischen Käufer und Verkäufer“: Eben also, halte ich, sei es mit dem Kriege; daher auch Johannes der Täufer in Luca am 3ten v. 14, als ihn die Kriegsleute fragten, was sollen denn wir thun, ihnen zwar nicht antwortete, sie sollten davon laufen, aber wohl dieses: thut niemand Gewalt noch Unrecht, und lasset euch begnügen an eurem Solde.“

Das alles ist gut lutherisch und geht letztlich auf Luthers Schrift „Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können“ zurück. Aber das ist noch immer nicht Franckes ganze Anschauung vom Kriege. Eine andere, auch schon bei Luther vorhandene, aber bei ihm auf den Türkenkrieg beschränkte Auffassung hatte den Krieg als Zuchtrute Gottes angesehen, die mit dem Sündenverderbnis der Christenheit korrespondiert: „Sie wollen nämlich nicht gegen die Missetaten und Sünden, sondern gegen die Zuchtrute, damit Gott die Missetaten straft, Krieg führen und gegen Gott streiten“³. Diesen „prophetischen“ Gedanken, der die krieglerische Heimsuchung unter dem Gesichtspunkt des ethischen Nichtbestehenkönnens der Betroffenen vor Gott und der daraus folgenden Züchtigung betrachtet, hat der radikale Spiritualismus des 17. Jahrhunderts, dessen kirchen- und sozialkritische Anschauungen stark an der Entstehung des Pietismus mitbeteiligt sind, ausschließlich auf das Kriegsproblem angewandt und ganz in den Mittelpunkt seiner Beurteilung gerückt. Er hat die Mißstände im kirchlichen, politischen und sozialen Leben als eine Herausforderung Gottes betrachtet, durch die das Gericht des Dreißigjährigen Krieges und der Kriege Ludwigs XIV. auf Deutschland herabgezogen worden ist⁴. Gegen ein solches Strafgericht Gottes ist jede Verteidigung ein vermessener Frevel. „Wer gegen eine Zuchtrute sich aufbäumt, widerstrebt dem Principal, der die Rute führt“, sagt Christian Hohburg, „Strafen Gottes darf man nicht mit Musketen und Carthaunen abtreiben. Ihr aber lasset die feuerspeienden Drachen-Instrumenten zu!“ „Widerschlagen

3. M. Luther, *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*, 5. Schluß. W. A. I, S. 535. In der Schrift „Von weltlicher Obrigkeit“ und am Schluß der Schrift „Ob Kriegsleute ...“ sagt Luther, „wie Gleich wider Gleichen wohl möge kriegem“, mit den Türken hat es aber eine gewissermaßen heilsgeschichtliche Bewandnis, wie Luther in seinen Schriften „Zwei kaiserliche uneinige und widerwärtige Gebote den Luther betreffend“ (1524), „Vom Kriege wider den Türken“ (1529), „Heerpredigt wider den Türken“ (1529) und „Vermahnung zum Gebet wider den Türken“ (1541) ausführte.

4. Vgl. E. Kochs, *Das Kriegsproblem in der spiritualistischen Gesamtanschauung Christian Hohburgs*. Zeitschrift f. Kirchengesch. 46. Bd., N. F. 9, 1928, S. 246 ff.

ist Offension“, heißt es an anderer Stelle; es ist nichts anderes als die Aktion „einer gerichtlich verurteilten Person wider des Richters Nachrichten“. Das Gesetz des Reiches Christi, das auch schon für diese Weltzeit gilt, verbietet den Grundsatz des „*vim vi repellere licet*“⁵. Luthers Anschauung, daß „Gleich wider Gleichen“ in gerechter Notwehr „wohl möge kriegen“, ist damit radikal preisgegeben.

Diese Anschauungen haben aufs stärkste auch auf den Pietismus und August Hermann Francke gewirkt. Im Vorwort zu seinen „Bußpredigten“⁶ heißt es: „Was war Israels Mauer und Festung? Nichts anderes, als daß sie sich nicht versündigten an ihrem Gott, sondern in seinen Wegen wandelten. Solange sie im Gehorsam gegen Gott blieben, hatten sie keine anderen und irdischen Festungen nötig, welche sie sich erst machten, als sie Übles taten gegen den Herrn. Soviel sie sündigten, soviel Risse machten sie in ihre rechte Mauer und Festung, und da konnten ihnen keine anderen von Stein und Kalk ausgeführten Mauern und Festungen helfen. Darum sah Gott sich nicht nach ihren Festungen um, sondern suchte unter ihnen selbst, ob jemand sich zur Mauer machte und wider den Riß stünde gegen ihn, d. i. ob jemand die rechte Ursache seiner hereinbrechenden Gerichte erkannte, in sich schlug und sich vor ihm demütigte ... ja endlich alles, was nach seinem Beruf und Stande nur möglich wäre, zu seiner und anderer Errettung aus dem feuerbrennenden Zorne Gottes getreulich anwendete ...“ Und weiter heißt es im „Großen Aufsatz“ von 1704:⁷ solange die Quellen des Verderbens nicht verstopft sind, „ist's unmöglich, daß das Verderben nicht immer größer werde“. Wenn dann „die Gerichte Gottes, die auf solch allgemeines Verderben notwendig erfolgen müssen, wie starke Fluten daherrauschen und alles überschwemmen, so klagt jedermann ... und stellt sich, wenn Gott mit Krieg strafet, in Kriegsverfassung. Damit soll's gut werden. Aber daß dem allgemeinen Sünden-Verderben möge gesteuert und also die rechte, eigentliche Ursache der Landplagen und Gerichte Gottes gehoben werden, darum bekümmert man sich gemeinlich nicht, leget auch nicht Hand an, eine gründliche Besserung zu suchen“. Francke erstrebt also eine Beseitigung des Kriegsproblems von innen her, durch eine „Generalreformation“, eine „reale Verbesserung“ aller Stände mittels der pietistischen Bekehrung, durch die Verbreitung des praktischen und

5. Ebenda, S. 266.

6. Aug. Herm. Francke, Bußpredigten, darinnen aus verschiedenen Texten der Hl. Schrift deutlich gezeigt wird, wie nicht nur Unbekehrte zur wahren Buße gelangen, sondern auch die, so bekehrt sind, in täglicher Buße und Gottseligkeit leben und wandeln sollen, 4. Aufl., Halle 1724, Vorrede.

7. August Hermann Franckes Großer Aufsatz. Hg. von Dr. W. Fries, Festschrift zum zweihundertjährigen Jubiläum der Universität Halle, Halle 1894, S. 9. Seitdem ich im 1. Bande meiner Biographie Friedrich Wilhelms I. (Hamburg 1941) ungedruckte Teile des „Großen Aufsatzes“ verwendet habe, ist die Unzulänglichkeit und Unvollständigkeit der Friesschen Ausgabe bekannt.

tätigen Christentums, kurz durch ein planmäßig mittels Erziehung und Erweckung herbeizuführendes „Reich Gottes“ auf Erden, dessen Ausstrahlungsmittelpunkt seine Anstalten in Halle sind.⁸ Das führt aber bei ihm nicht zu einem radikalen Pazifismus wie bei seinen spiritualistischen Anregern und Vorläufern. Die Beseitigung des Kriegsproblems im pietistischen Gottesreich ist ein Fernziel. Bis zu seiner Erreichung mag Luthers Anschauung vom Kriege gelten, wie Francke sie Friedrich Wilhelm I. vorgetragen hat; vorläufig findet er sich mit der Existenz von Armeen und Soldaten ab, auf die man sich nur nicht allein verlassen darf, und richtet sein Bestreben auf die Beseitigung der diesem Stande besonders anhaftenden Gebrechen und Sünden.⁹

Diese Anschauungen trafen nun seit 1713 zusammen mit der Errichtung eines ausgesprochenen Militärstaates in Preußen, und jenes Gespräch in Halle mit dessen Begründer bezeichnet für Francke den Beginn der Auseinandersetzung mit diesem ganz neuen Faktor in seinen Reichsgottesplänen. Francke hatte dabei sogleich angespielt auf die Erscheinung, in der sich damals dieser neue Militärstaat den Zeitgenossen am erschreckendsten offenbarte: auf die Zwangsrekrutierung. Das in Frankreich im spanischen Erbfolgekrieg, in England zugunsten der Flotte durch die berüchtigten press gangs im ganzen 18. Jahrhundert geübte brutale Verfahren der Aushebung durch List und Gewalt schien nun auch in Preußen endgültig zur Herrschaft gelangt, und es zerriß Familienbände, zerstörte Existenzen und Lebensglück. Es gibt erschütternde Zeugnisse dafür. Ein vor den Werbern nach Hamburg geflüchteter junger Handwerker schrieb seinem Vater, der ihn auf Befehl zur Rückkehr zu bewegen suchte:¹⁰ „Geehrter Herr Vater. Bei meiner heutigen Zuhausekunft finde von demselben vor mir unterschiedliche Briefe, welche ich hiermit in aller Kürze beantworten will und dienet, daß der Vater das Porto woll ersparen, imgleichen das Papier zu was Nothwendiges gebrauchen mögen. Wozu dienet, daß er mir Soldaten Leben anpräsentieret, er weiß es ja, daß ich die Zeit meines Lebens keine Lust dazu gehabt, viel weniger werde jetzo die Lust dazu bekommen, ich habe bis daher allen Respect vor dem Vater gehabt, auch mich allzeit gegen denselben so aufgeführt als ich zu thun schuldig gewesen, nunmehr aber, da er mir ein solches anmuthen und zu ein solches Leben animieren will, ist der Gehorsam und die Liebe gegen denselben hiermit aufgehoben, sie mögen mit Euch machen, was sie wollen, wenn sie Euch auch das Leben nehmen, ja gar in vier Stücken zertheilen, so komme ich nicht ...“

8. Vgl. meinen Friedrich Wilhelm I. König von Preußen. Eine Biographie, Hamburg 1941, S. 559 ff., und meinen Aufsatz, Der hallische Pietismus als politische und soziale Reformbewegung des 18. Jahrhunderts. Jahrbuch f. d. Gesch. Mittel- und Ostdeutschlands, hg. vom Friedrich-Meincke-Institut der Freien Universität Berlin, II (1953), S. 177 ff.

9. Vgl. meinen Friedrich Wilhelm I., Bd. I, S. 574.

10. Nicolaus Schmidt an seinen Vater in Arneburg, Hamburg, 25. Juni 1720. Ehem. Heeresarchiv Potsdam, Rep. 1 I. 4. 1. Nr. 14 Vol. I.

In Halle hatte man schon dem ersten Auftauchen der gewaltsamen Werbung unter Friedrich I. seine Aufmerksamkeit zugewendet und einen Bericht über solche Fälle gedruckt. In einer Sitzung des Geheimen Rates am 3. Januar 1707 wurde in Gegenwart des Kronprinzen beschlossen, das Waisenhaus darüber zu vernehmen.¹¹ Das Mißtrauen des Königs gegen Francke bei seinem ersten Gespräch mit ihm beruhte also auf persönlicher Erfahrung.

Grundsätzliche und bahnbrechende Gedanken über die beste Form des Heeresersatzes formulierte schon vor 1713 einer der bedeutendsten Anhänger Franckes, das Haupt der Berliner Pietisten, der Freiherr Carl Hildebrand von Canstein, der selbst Offizier gewesen war. Es handelt sich um „Notanda und Reflexiones“ zu einem nicht mehr vorhandenen Projekt, die aber wohl wesentlich wichtiger sind als jenes.¹² Das Projekt befaßte sich offenbar mit der Einführung einer fest begrenzten Dienstzeit und der Versorgung von Entlassenen und Blessierten durch Aufnahme in die Zünfte, in Magistratsbedienungen usw., wobei jedem, der sich „enrolliren“ läßt, ein vom Kapitän der Kompagnie, vom Ortsmagistrat und vom Kapitulanten selbst unterschriebener „Versicherungsschein“ über Dienstzeit und Versorgung gegeben werden soll, der auch in den Protokollbüchern der Magistrate einzutragen ist. Dem Soldaten sollte also offenbar ein fester, schriftlich fixierter Rechtsanspruch auf Entlassung und Versorgung verschafft werden. Canstein unterscheidet nun in seinen Bemerkungen dazu schon Soldaten, die „zur Beschützung des Vaterlandes blessiret“, von solchen, die „in Kriegen, welche die Herrn nach ihrem Gefallen und zu ihrem Interesse führen“, beschädigt sind. Diese letzteren sollen von der Versorgung durch die Allgemeinheit ausgeschlossen sein, sondern von der „Herrschaft“ versorgt werden. Das setzt offenbar zunächst noch eine Scheidung von herrschaftlichem stehenden Heer und Landmiliz voraus, wie sie unter Friedrich I. bestand. Das Epochemachende an Cansteins „Notanda“ ist aber gerade, daß sie stehendes Heer und Miliz verschmelzen wollen und damit um ein Jahrhundert vorausgreifen. Dieser Abschnitt ist zu wichtig, um nicht wörtlich wiedergegeben zu werden. Er lautet:

„1. Im Anfang könnte die alte Werbung noch gelten, aber doch mit den gedachten Bedingungen“, d. h. mit Rechtsanspruch auf Entlassung – offenbar nach 6 Jahren – und Versorgung.

11. Protokoll der Geheimen Ratssitzung vom 3. Januar 1707. GSta Rep. 21 Nr. 127.

12. „Notanda und reflexiones über das Communicirte project“ o.D. von Cansteins eigener Hand. Halle, Archiv der Franckeschen Stiftungen, A 127 d. Die Bezugnahme auf die von Friedrich Wilhelm I. 1713 aufgelöste Landmiliz erlaubt die Datierung auf die Zeit vor 1713. Bei dem „Communicirten project“ könnte es sich um die von mir in meiner Biographie Friedrich Wilhelms I., Bd. I, S. 422, besprochene Denkschrift von 1705 (GSta Rep. 63 Nr. 66c) handeln, die sich ebenfalls gegen die Einstellung auf unbegrenzte Zeit und die mangelnde Versorgung wandte. Ähnliche Gedankengänge vertrat auch der Canstein sehr nahestehende pietistische General von Natzmer. Vgl. meine Biographie Friedrich Wilhelms I., Bd. I, S. 525.

„2. Darf nur die Sache von der Landmiliz auf einen rechten Fuß kommen, aber ganz anders, soviel mir bekannt, daß nämlich diejenige, welche dazu genommen werden, nicht länger als 6 oder 8 Jahre sollen darunter sein, hernach andere an ihre Stelle kommen, woraus auch dieser Nutzen noch kommt, daß solchergestalt nach und nach mehr in Waffen geübte Leute im Lande sich finden, welche im Nothfall gebraucht werden. Es soll auch ein solcher von der Landesmiliz wieder bei dem stehenden Soldaten nicht länger als 3 Jahre Dienste tun, hernach aber ganz frei sein.

Insgemein außer dem Gedachten wäre zu inserieren, 1. daß dieses vornehmlich die Infanterie angehe, denn die Cavallerie hat so Zulauf genug. 2. sollte bei der ganzen Armee das Prügeln mit dem Stock abgeschaffet werden, als welches die Leute nur verächtlich machet. Es ist auch kein Verbrechen, welches erfordert, auf solche Weise auf der Stelle abgestrafet zu werden, sondern es können andere und scharfe Strafen vorgenommen werden. 3. einem jeden, welcher sich von 6 zu 6 Jahren gutwillig engagirete ohne die gewöhnliche avancements ein Premium zu geben von 10 tlr. jährlich über sein Gehalt, würde sufficient sein, ihrer viele zu behalten; und dazu wäre die cassa von den drei Monathen, welche den Offizieren einbehalten werden, zu nehmen. 4. müssen ja itzo die Offiziere ihre Compagnie meistens alle Jahre größtentheils recrutiren, wobei ja eben das Inconvenienz ja wohl größer als welches sich aus dem Projekt (zu) besorgen. Ja, sie haben einen großen Nutzen vielmehr daraus, daß die Desertiones größtentheils aufhören und sie (nicht) mit Leuten zu fechten (brauchen), welche gezwungen, wovon schlechter Nutzen. 5. kann nicht geleugnet werden, daß zum Exempel von 3000 Recruten, die auf die gewöhnliche Weise zusammengebracht, auf einem langen Marsch keine 2000 zu den Regimentern kommen oder doch sich bald verlaufen, wovon die Offiziere nicht allein den Schaden, sondern auch der König und das Publicum, und niemahlen die Mannschaft vorhanden, welche sein soll, und mit der ein mehres auszurichten wäre“.

Schließlich stellt Canstein noch zur Erwägung, 1. „ob nicht die Bauerknechte zum Soldatenstand willig zu machen, wenn ihnen etwa 6 Jahre Contributionsfreiheit gegeben werde. 2. daß sooft sie quittiren nach Ablauf der 4 oder 6 Jahre ihnen ein Prämium von 20 bis 30 tlr. gegeben werde, denn es ist eine große Differenz zwischen ihnen und den Handwerkern. 3. ob nicht alle diejenigen, welche gedienet, durch ein besonder Ehrenzeichen vor andern zu distinguiren, welches viel encouragiret“.

Die Bedeutung dieser Ausführungen liegt auf der Hand. Die Verbindung des stehenden obrigkeitlichen Heeres mit der volkstümlichen Miliz ist ein epochemachender Gedanke. Wenn der Soldat des stehenden Heeres mit streng begrenzter Dienstzeit aus der Miliz hervorging und so zugleich der Gedanke einer ausgebildeten Reserve auftauchte, so bedeutete das zugleich die Umwandlung des Heeres der Armee, bei der auch für den gemeinen Mann Ehre und Ehrgefühl an die Stelle der in allen damaligen Heeren und Flotten noch herkömmlichen

barbarischen Zuchtmittel traten. Canstein und der Pietismus erscheinen so als Vorläufer der preußischen Reformer von 1806–1813.

Aber der neue König war noch weit von derartigen Gedanken entfernt. Die nur sonntags exerzierende Miliz hatte ihm einen so schlechten Eindruck hinterlassen, daß er sie schon am 9. März 1713 aufhob und sogar den Gebrauch des Wortes „Miliz“ für seine Truppen verbot.¹³ Es fragte sich auch, ob für die Verbindung von kurz dienendem stehenden Heer und Reservemiliz die Bevölkerungszahl des preußischen Staates schon ausreichte. Friedrich Wilhelm I. schaffte alle Kapitulationen auf Zeit ab und behielt jede Entlassung aus dem Heeresdienst seiner persönlichen Entscheidung vor. Ihm schwebte ein lebenslänglich dienendes Heer von äußerster Perfektion vor, das durch Qualität den zahlenmäßigen Vorsprung der Großmächte wettmachen sollte. Damit ging Hand in Hand eine Verschärfung der Disziplin und der Ansprüche an Tauglichkeit, Größe und Wuchs über jedes bisherige Maß hinaus. Diese Ansprüche sowie das stetige zahlenmäßige Anwachsen des Heeres erhöhten fortwährend den Rekrutenbedarf und damit die Anwendung der gewaltsamen Werbung.

Abgesehen von diesem einen Punkt stand der Hallische Pietismus dem neuen Herrscher keineswegs ablehnend gegenüber. Am 23. März 1713 trug Heinrich Julius Elers, Franckes bedeutendster Mitarbeiter bei seinen wirtschaftlichen Unternehmungen, in sein Tagebuch¹⁴ ein: „Bisher hats sich, nachdem der König angefangen zu regieren, miteinander überworfen; bald höret man viel Gutes, bald höret man von harten Werbungen; bald höret man wieder dergleichen, daraus man die Hand Gottes erkennen kann: Deine Kinder sind in dem allen stille und sehen deiner Weisheit nach, wo die alles hinrichtet, zur Seligkeit deiner Gemeinde. Hilf diesem guten König und bewahre ihn für die Schaaren der Finsternis aus Satans Reiche!“ Fragen wir, wer die „Schaaren der Finsternis“ waren, vor denen Gott den neuen König bewahren sollte, so gibt uns Elers in seinem Tagebuch selbst darauf die Antwort. Unterm 6. Juli erzählt er, daß sich auf seiner Reise von Halle nach Berlin in Dessau der Stallmeister des Fürsten Leopold von Anhalt-Dessau, der Capitän von Niesemeuschel, gemeldet hätte, der mitreisen wollte. „Ich erschrak und rief zu Gott. Als wir ihn vor dem Thor von ferne sahen, seufzete ich wieder“. Aber Elers wurde aufs angenehmste enttäuscht. Der Offizier, der im Gefolge des Königs bei der Besichtigung des Waisenhauses gewesen war, erkannte ihn sogleich wieder und gab sich als Zögling des Pädagogiums von 1695 zu erkennen. „Man sahe, daß nicht alles verrauchet

13. K. Jany, *Gesch. d. Kgl. Preuß. Armee*, Bd. I, S. 575. – M. Lehmann, *Werbung, Wehrpflicht und Beurlaubung im Heere Friedrich Wilhelms I.* *Hist. Ztschr.* 67 (1891), S. 265. – L. v. Ranke, *Zwölf Bücher preußischer Geschichte* (Akademieausgabe), Bd. 2, S. 165.

14. Elers machte seine Tagebucheintragungen in einen „Verbesserten Contoir- und Schreibe-Calender“, eine Art Terminkalender. Halle, Archiv des Pädagogiums.

war: übrigens war er stille; wenn die Fuhrleute flucheten, sprach er, ey, wie fluchen die Leute! hatte eine große Liebe zu mir und war als wenn er wieder in Halle bei uns wäre. Gott helfe diesem armen Menschen! In Saarmund waren viele hohe Offiziere, die ihn zu sich nahmen: ich betete, Gott wollte uns bewahren für diesen Schaaren: so wurden wir, ich und Herr v. Hünefeld, besonders in eine Stube geführt und gespeiset: wie nahe ist Gott und wie ist es ihm so lieb, uns wohl zu thun.“

Was dem zaghaften Elers in Dessau einen solchen Schrecken eingejagt hatte, war der Dunstkreis des Fürsten Leopold von Anhalt-Dessau, aus dem Nieseuschel hervorgetreten war und in den er in Saarmund gewissermaßen wieder zurücktrat. Fürst Leopold hatte etwas von dem Nimbus eines Gottseibeius, sein Glaube war der einfache Soldatenglaube einer fatalistischen Vorherbestimmung. Friedrich Wilhelm hatte ihn schon als Kronprinz zu häufigem Kirchenbesuch ermahnt: „Euer Lieben wissen wohl das ich gut mit ihnen meine und das ich kein Pietist bin aber Gott vor alles in der Wehldt.“¹⁵ Noch 1733 schreibt ihm der König: „Mein lieber Freundt nehmen Sie sich umb Gottes willen in acht und haben den Herrn Jesus recht in Ihrem Hertzen und bekehren Sie sich denn wierdt Gott alles wohllmachen.“¹⁶ Leopold verkörperte in der Armee die forsche, schneidige Richtung, die den absoluten Vorrang des Militärischen vor der „Feder“ vertrat, die sich in der Verwirklichung ihrer militärischen Ideale, einer bis zur letzten Vollendung getriebenen Schulung und Disziplin, durch keine Rücksicht wollte beirren lassen und die alles Nichtmilitärische mit Überhebung strafte. Das waren „die Schaaren der Finsternis“, in deren Händen man den König glaubte und auf deren Oberhaupt, den Fürsten Leopold, man alle Härte, alle Schonungslosigkeit und Brutalität bei der Werbung zurückführte. Etwas von dem Schrecken vor dem Fürsten spürt man auch noch bei Francke, wenn er nach einem Essen, zu dem ihn der Fürst geladen hatte, schreibt¹⁷: „Es ist von Anfang bis zu Ende alles moderat zugegangen, daß ich Gott nicht genug preisen kann, daß ich so unverletzt davon kommen.“ Bei diesem Essen trank Leopold auf die Gesundheit des Generals von Natzmer: das war der Anhänger Franckes in der Armee, der die Verbindung zu Friedrich Wilhelm I. hergestellt hatte¹⁸ und der die dem Dessauer entgegengesetzte Richtung im Offizierskorps verkörperte, das Ideal des frommen und gebildeten Offiziers. Über Natzmer urteilte 1711 der Feldprediger Gedike, „daß mir dergleichen scharf suchendes und sich selbst studierendes Gemüth bei demselben nicht vermutet hätte, wie aus

15. Acta Borussica, Die Briefe König Friedrich Wilhelms I. an den Fürsten Leopold von Anhalt-Dessau, S. 48.

16. Ebenda, S. 519.

17. A. H. Francke an Neubauer, 23. April 1720, Halle, Archiv der Franckeschen Stiftungen, A 134 c.

18. Vgl. meine Biographie Friedrich Wilhelms I., Bd. 1, S. 593 ff.

dessen christlichem und vernünftigem Discours zur Genüge erkannt“.¹⁹ Es ist bezeichnend für Natzmer, daß er einmal eine Untersuchung darüber anstellte, wieviel „Illiterati“ sich unter den ihm untergebenen Offizieren befänden, und wie er glücklich war, nur drei oder vier zu finden.²⁰ Natzmer verwarf das Spielen und Tanzen und rühmte am König, daß er „nicht leicht jemand wozu nötigen würde, welches man für Sünde hielte“.²¹ Er las täglich eine Stunde in Speners „Glaubenslehre“ und wünschte dringend die Fortsetzung von Franckes „Fußstapfen“.²² Von dem Erzieher seines Sohnes verlangte er, daß er dessen Hochmut dämpfe, wobei er sagte: „ein hoffärtiger Mensch ist infam vor Gott und der honnetten Welt“.²³ Als Natzmer 1713 Kommandeur der Gardeducorps werden und damit in eine Stellung gelangen sollte, in der er stets um den König sein würde, meinte Canstein, das sei eine große Providenz Gottes „und sollten wir es so gut nicht ausgedacht haben“.²⁴ Die Gegenpartei wird zwar Himmel und Erde bewegen, daß es nicht geschehe, aber Francke wird Natzmer gewiß zuraten, „solchem Beruf Gottes zu folgen, siehet man auch schon einige Schwierigkeit und Leiden bevor“.²⁵ Als die Ernennung vollzogen ist, wünscht Canstein, Gott möge Natzmer, „in den gefährlichen Umständen, worin er stehet, mit seiner Gnade unterstützen, damit er ein Werkzeug sei einer besonderen Güte gegen unser Land, insonderheit aber seines Reiches in demselbigen“.²⁶ Als er 1713 sein neues Kavallerieregiment übernehmen muß, gehorcht er im Hinblick auf 1. Joh. 3, 16: „Daran haben wir erkannt die Liebe, daß er sein Leben für uns gelassen hat; und wir sollen auch das Leben für die Brüder lassen.“ „Sonsten“, bemerkt Canstein, „hätte er sich nicht dazu verstanden, weil zuviel dabei zu bedenken ist.“²⁷ Canstein vermittelte auch für Gemeine, Unteroffiziere und Offiziere den Eintritt in Natzmers Regiment: „Vielleicht würde ich daran ihnen dienen und sollten dieselben dabei nicht übel fahren“.²⁸ Canstein kann sogar mit Natzmer überlegen, wie einem außer Landes gegangenen Deserteur zur Rückkehr zu verhelfen sei, ohne daß er in Gefahr geriete. Als Natzmer allerdings erfährt, daß er ein Deserteur vom Regiment des Fürsten von Anhalt sei,

19. Weiske, Pietistische Stimmen aus der Mark Brandenburg, Jahrb. f. brandenb. Kirchengeschichte 24 (1929), S. 202.

20. Extract aus Herrn Wallbaums Reisebeschreibung August–September 1725. Halle, Archiv der Franckeschen Stiftungen, D 58, fol. 813 ff.

21. Ebenda.

22. Ebenda.

23. Ebenda.

24. Canstein an A. H. Francke, 20. Aug. 1713, Halle, Archiv der Franckeschen Stiftungen.

25. Desgl., 23. Dez. 1713.

26. Desgl., 30. Dez. 1713.

27. Desgl., 21. März 1713.

28. Desgl., 21. März u. 11. April 1713.

rät er ihm, nicht wieder ins Land zu kommen.²⁹ „Wenn er unter einem anderen Regiment ... gestanden hätte, wäre es vielleicht möglich.“ Natzmer ist es auch, der pietistische Propaganda unter den Offizieren treibt; er bemüht sich, „das Werk in Halle den Offizieren lebendig ins Herz zu bringen und theilet ihnen auch Bücher mit“.³⁰

Das Wichtigste aber ist seine Rolle als Fürsprecher Franckes und des Pietismus beim König. Dabei wächst er denn in die Stellung eines Widerparts des Fürsten von Anhalt-Dessau hinein. Canstein nannte das „den Anschlägen des Satan begegnen“.³¹ Seit 1714 war der Fürst noch ganz besonders in die Nähe Franckes gerückt, nachdem sein Regiment, das berühmte Infanterie-Regiment Alt-Anhalt, das nach einem Wort Friedrich Wilhelms I. mit „die Norm“ von der Infanterie war,³² im Jahre 1714 nach Halle verlegt worden war. Seitdem spielte sich das typische militärische Leben der Zeit mit seinen Aufregungen über Werbungen, Desertionen und Exekutionen, Streitigkeiten über Einquartierung und Lebensmitteltaxen, Beschäftigung von Soldatenfrauen und Erziehung von Soldatenkindern, unmittelbar unter den Augen Franckes ab. Franckes Aktivität stellte sich sogleich auf diese neuen Verhältnisse ein, wobei er denn auch sogleich in Konflikte mit dem Fürsten geriet. Ein Leutnant des Regiments behauptete schon im Februar 1714 bei Gelegenheit einer Desertion, die Leute sagten, Francke „versteckte die besten Kerl im Waisenhaus, da solle man sie nur suchen“.³³ Im Frühjahr 1715 verteilte Francke ein im Waisenhaus gedrucktes Büchlein unter den Soldaten des Regiments, offenbar eine auf die besonderen Verhältnisse des Soldatenstandes zugeschnittene pietistische Propaganda- und Erbauungsschrift. Der Dessauer geriet darüber in Flammen, er sprach „sehr hart davon“, verbot die weitere Verteilung und bezeichnete das Soldatenbüchlein als die Ursache der „gewaltigen Desertion“.³⁴ Grumbkow brachte die Sache gleich vor den König, „welcher sehr übel damit soll zufrieden sein“. „Also ist's übel angewendet an sich selbst“, meinte Canstein, „insonderheit bei diesem bösen Regiment.“ Überhaupt hätte man bei diesem nicht den Anfang machen dürfen;³⁵ Francke bekam von Canstein die Mahnung zu hören, wenn er „etwas Extraordinaires“ unternehmen wolle, möchte er es doch vorher in seine Anhänger in Berlin berichten, „damit man, weilen ja einige gute Freunde neben mir hier gleichsam bei der trüben Quelle sitzen“, ihm Fingerzeige eben könne, „wie solche zu jederzeit beschaffen, um sich danach richten zu

29. Desgl., 3. u. 10. Juli 1713.

30. Desgl., 14. August 1718.

31. Desgl., 17. August 1715.

32. Acta Borussica, Briefwechsel etc., S. 502.

33. A. H. Francke an Canstein, 24. Febr. 1714, Halle, Archiv der Franckeschen Stiftungen, C 171.

34. Canstein an A. H. Francke, 20. April 1715.

35. Desgl., 16. April 1715.

können. Sie behielten nichtsdestoweniger Ihre Freiheit, hernach zu tun, was Sie in Ihrem Gewissen für recht erkennen. Wahr ist, daß Ihnen ohnmöglich alles so offenbar sein kann als wie mir und Herrn von Natzmer, die wir täglich die Veränderung, so nicht glaublich, ansehen und erfahren“.³⁶ Das Verhältnis zwischen Francke und dem Fürsten von Anhalt erfuhr sogleich von Anfang an eine schwere Belastung. Im August 1715 schrieb Natzmer: «On m'a dit, que le Prince d'Anhalt a parlé au Roi du pauvre Mr. Francke comme d'un infame ... j'en suis outré.» Canstein fügte hinzu: „Vielleicht ist dieser böse Geist nahe an seinem Ende, welches gewiß aus vielerlei Considerationen von Gott zu wünschen sei.“³⁷ Der Dessauer benutzte besonders das immer rege Mißtrauen des Königs gegen die Herkunft der Geldmittel des Waisenhauses, so daß man in Halle schon fürchtete, der König werde eine Rechnungsprüfung des Waisenhauses vornehmen,³⁸ die Francke als einen schweren staatlichen Eingriff in seine Unabhängigkeit empfinden mußte. Auch machte sich Leopold zum Sprecher der Mutter des jungen Grafen Heinrich XXIII. Reuß, der sich bei Francke befand und sich derartig „in die Devotion geworfen hatte“, daß seine Mutter dem König sagte, sie wolle lieber, daß er unter die großen Grenadiere versetzt werde, als ihn in solchem Stande zu sehen.³⁹ Der Fürst von Anhalt stellte dabei dem König vor, wie man zu Halle „denselbigen (Grafen) jetzo zerrisse“.⁴⁰ „Was Sie aber in specie anlanget“, schrieb Canstein an Francke,⁴¹ „so ist der Fürst von Anhalt nicht auszulassen und lässet keine Gelegenheit vorbeigehen, wo er denket, Ihnen bei dem König böse Dienste zu thun, bisher aber hat Gott noch über ihm gewachet, daß er sich nicht hat allein von ihm verleiten lassen. Herr von Natzmer, welcher herzlich grüßt, setzt sich dagegen, auch gegen das übrige Böse mit aller Macht, so daß ich glaube und verspüren kann, daß jener gegen diesen eine Todfeindschaft hat. Allein er ist dabei getrost und lässet es darauf ankommen, welches mich nicht wenig erfreuet ... Er hat auch überdem (wie ich ihm denn einen schriftlichen Aufsatz hinterlassen) dem König bei Gelegenheit, welche aber bei gegenwärtigen Umständen zu haben gar zu schwer wird, von der Aufnahme dero Anstalten und sonsten zu sprechen, auch zugleich in gehörigen terminis Erwähnung zu thun von dem schweren Leiden, dessen Sie in Ihrem Schreiben vom 20. Oct. gedenken, in solcher Gestalt des Königs Gemüts zu praepariren, wenn ihm dergleichen von den Feinden sollte hinterbracht werden, woran nicht zu zweifeln, weilen der gedachte Fürst wohl sein Geld auf Kundschaft leget, um Neues zu erfahren ... Schließlich muß auch des einen gedenken, daß der Fürst den König immer suchet dazu zu bewegen, er möchte Sie anhalten, Rechnung zu thun, worauf er ihm aber geantwortet, er gebe Francken nichts dazu, warum sollte er Rechnung von ihm fordern? Ich denke

36. Desgl., 20. April 1715.

38. Desgl., 16. Nov. 1715.

40. Desgl., 24. Sept. 1715.

37. Desgl., 17. August 1715.

39. Desgl., 21. Mai 1715.

41. Desgl., 9. Nov. 1715.

nicht, daß er darin reüssiren soll. Sonst sind seine Lügen ganz unverschämt, als zum Exempel, Sie lebeten übel mit der Herzogin von Eisenach zu Altstädt et talia.“

Offenbar haben Canstein und Natzmer es auch nicht unterlassen, beim König Minen gegen Leopold auszulegen, wie aus einem Bericht Cansteins hervorgeht: „Es ist ihm sonsten was bereitet gewesen, davor er sich nicht hüten können, allein der Satan muß es gemerkt haben, deswegen er sich ganz zurückgezogen und man an ihn diesmal nicht kommen können. Wollte der barmherzige Gott nach seiner großen Macht den König hiervon erlösen, könnte man ihm nicht genugsam dafür danken“.⁴³

Der schwerste Stein des Anstoßes für den Pietismus aber blieben die gewaltsamen Werbungen, als deren spiritus rector man den Dessauer betrachtete. Canstein schrieb darüber an Francke: „Wegen der gewaltsamen Werbungen ist nichts zu thun. Ich erfahre, daß ihm (sc. dem König) darüber alle Vorstellungen geschehen. Es ist eine rechte Gewalt der Finsternis über ihm, von Gott allein muß die Hilfe kommen. Wir können nichts dabei thun als darum zu Gott seufzen. Ich sage, der äußerste Ruin des Landes muß darauf erfolgen. Denn die göttlichen Gerichte bleiben nicht aus. Indessen haben Sie recht gethan, daß die Universität eine kräftige Vorstellung desfalls an (den) K(önig) getan. Mir soll sehr nach dem Ausschlag verlangen. Der Fürst bringet den König um Seel, Leib, Leben, Land und alles, darauf ist's angefangen ...“⁴⁴ Es konnte nicht ausbleiben, daß der Zustrom so vieler z. T. wohlgewachsener junger Männer in der Universitätsstadt Halle den Appetit der Werber des Regiments Alt-Anhalt reizte. Noch 1725 wurde aus einer gemeinsam nach Jena reisenden Schar von 22 ostfriesischen Studenten in einem Gasthaus zu Halle ein schlanker Student namens Brand aus Wittmund von einem Werber mit den Worten: „Du Hund bist schon recht, hier seindt königliche Ordres“ hinweggeführt. Die Ostfriesen beschwerten sich bei dem König mit dem Hinweis, jeder werde sich scheuen, seinen Sohn auf die Universität Halle zu schicken, „weil viele große Leute bei uns sind und eine ziemliche Frequenz von Ostfriesland hier studieret“.⁴⁵ Zwar hatte der König unterm 1. März 1717 einen Schutzbrief für die Universität ausgestellt, der die Studenten, „welche sich studierens halber in Halle aufhielten“, sicherstellen sollte. Aber einmal sollte dieser Schutz nicht für sog. „Universitätsverwandte“ gelten, die, wie die Buchbinder, Buchdrucker, Professorendomestiken, Studentenknechte, ja sogar Nadler und Käsehöcker immatrikuliert waren und den Schutz der Universität gegen die Werber in Anspruch nahmen. Und zum andern ver-

43. Canstein an A. H. Francke, 1. Oktober 1715.

44. Desgl., 27. Febr. 1717.

45. Vgl. hierfür und das Folgende J. O. Opel, Fürst Leopold von Dessau und die Universität Halle, Mitt. d. Vereins f. Anhaltische Geschichte und Altertumskunde, 1, 1877, S. 414.

griffen sich die Werber bald dennoch auch an Studenten selbst. So herrschte in Halle eine außerordentlich gespannte Stimmung zwischen dem Regiment Alt-Anhalt und der Studentenschaft. Ein Anschlag der Studenten verkündigte, man habe gefunden, „daß etliche Commilitones sich mit den Soldaten noch so gemein machen, daß sie mit ihnen auf öffentlicher Gasse spazieren gehen, also wird ihnen hiermit angedeutet, daß derjenige Bursch, der mit einem Soldaten oder Unter- oder Oberoffizier umgehen oder nur an seiner Seite gehen wird, vor ein Massette soll erkläret werden. Man soll sie auf keinem honetten Billard dulden, sondern die Canailles in die Puffkeller weisen“. In Berlin erwartete man schon im Februar 1717 den Ausbruch von Tumulten in Halle. Canstein und Natzmer beschworen Francke, keine Studenten zu relegieren, „denn das wollte der Fürst gern, damit er Gelegenheit haben könne, mit einigem Schein zu sagen, Sie hätten den Ruin der Universität damit verursacht, da er solches durch seine gewaltsame Werbungen getan“.⁴⁶ In Berlin predigte im August der Pastor Seidel gegen die Werbungen und den „Geiz“. Er führte aus, „wie Christus weinte in seinen Boten, in den Eltern, deren Kinder hinweggerafft wären im ganzen Lande. Bei den Lehrern hieß es: man spricht: Weißt Du auch, wo Spandau ist? Man kann dich wohl einen Kopf kürzer machen“.⁴⁷

Anfang November brach dann unter den Hallischen Studenten, die noch von der Jahrhundertfeier der Reformation erregt waren, der Tumult aus, als ein von den Werbern ergriffener Student auf dem Marktplatz seine eben aus den Kollegs strömenden Kommilitonen zu Hilfe rief.⁴⁸ Den ganzen Tag wurde die Hauptwache von Studenten belagert, bis der Kommandeur einhauen ließ. Ein Anschlag der Studenten apostrophierte die Garnison folgendermaßen: „Hundsfötter, Schnurrbärte! Es wird euch euer hundsföttisches Wesen bewußt sein, deswegen wir euch Hundsfötter, Ober- und Unteroffizier samt den gemeinen Schnurrbärten auf einen euch bestimmten Ort befehlen einzustellen, da man mit Euch weiter sprechen wird, alle rechtschaffene Mitglieder der Universität Hall, die wir unsere Freiheit zu defendieren bereit sind“.⁴⁹ Zu ihrem Schutz gründeten die Studenten Landsmannschaften, die zu ihrer Unterscheidung bunte Bänder an Hüten, Kleidern und Degen trugen. Dieser „Nationalismus“ wurde den Studenten zwar von Berlin aus verboten, aber die Unruhen wiederholten sich auch in den beiden folgenden Jahren bei ähnlichen Gelegenheiten. „Man muß betreffend die gewaltsamen Werbungen für den König beten. Er ist hineingetrieben, ohne zu wissen, wie. Man muß hoffen, er werde auch davon zurückkommen. Im Vertrauen gemeldet, er fängt schon an,

46. Canstein an A. H. Francke, 27. Febr. 1717.

47. Elers, Tagebuch, 1. August 1717.

48. Hierfür und das Folgende vgl. Opel, a.a.O., S. 406 ff.

49. Opel, a.a.O., S. 407.

in diesem Punkt zu wanken. Es ist auch eine Sache unter der Hand, gehet dieselbige wohl, so wird ihm in manchem die Augen geöffnet“.⁵⁰

Während also offenbar Natzmer und Canstein insgeheim an einer Sinnesänderung des Königs arbeiteten, und während Francke sich mit der äußersten Vorsicht verhalten mußte, um sein Werk nicht zu gefährden, fühlte sich ein Pfarrer aus Dössel im Magdeburgischen namens Victor Christoph Tuchtfeld durch „spezielle Erleuchtungen“ gedrängt, sich offen an den König selbst zu wenden und „den inneren Zustand seiner Seelen Ihro Königl. Majestät ohne Schmeichelei und Menschenfurcht vorzustellen“.⁵¹ Tuchtfeld war seinem Wesen nach kein einfacher Dorfprediger. Er ist noch ein buchstäblicher Nachfolger der radikalen Spiritualisten des 17. Jahrhunderts, ja, in mancher Hinsicht sogar Thomas Müntzers. Es existiert von ihm ein Buch aus dem Jahre 1724, betitelt: „Scheidung des Lichts und der Finsternis in rechter Unterscheidung der Seelen und des Geistes, Natur und Gnade, des Gesetzes und Evangelii, was menschlich und was göttlich. Allen Gottesfürchtigen in allen Secten und Religionen zur Prüfung, ob und wieweit es mit eines jeden lebendiger Erfahrung übereinkömmt, nach dem einigen Geist, der alles in allem würcket, kürzlich und einfältig vorgelegt von Victor Christoph Tuchtfeld, freigemachtem Knechte Christi“.⁵² Tuchtfeld zeigt sich darin als mystischer Spiritualist, der die „Verkehrung der Lehre von der Rechtfertigung“ beklagt, für den die asketische Überwindung des äußeren Menschen die Voraussetzung dafür ist, daß Gottes Geist das „Fünkeln der Gnade“ im „inwendigen“ Menschen „anblasen“ kann. Im Geiste Thomas Müntzers sieht er in Macht und Reichtum die großen Hindernisse für das Wahrnehmen „des inneren ewigen Wortes Gottes ... welches in denen Herzens-Tempeln aller Kinder Gottes ... will wohnen, wandeln, wirken, selbst lehren und sich selbst in den Tiefen der ewigen Gottheit verklären ...“ So kommt er zur Verwerfung der „lohnsüchtigen Advokaten“, „aller Kauf- und Handelsleute“, der Handwerker und Bauern, obwohl die letzteren „mit so vielen Lügen und Betrug als alle die anderen Lebens-Arten nicht verknüpft“ sind, der Wechsler, obwohl sie in ihrer Art, reich zu werden, Kirchen, Waisenhäuser und evangelische Prediger zu „schönen Vorbildern“ haben – eine Wendung, die auf Francke und den Hallischen Pietismus gemünzt ist. Und so kommt Tuchtfeld zum Kommunismus: „O Ihr reichen Hausväter und Hausmütter, wie ihr euren Reichtum und Überfluß mehrertheils in Geiz, in Bauchsorge, mit Ungerechtigkeit, Gewalttätigkeiten, Lüge und Betrug erworben und acquiriret, also habt ihr auch solchen mehrertheils als ein Raub, in Eigenheit, nach Eurem Hochmut, Geiz und Wollüsten administriret, da ihr nicht selbige ansehet als Gottes gute Gaben, der euch nur zu Haushalter darüber gesetzt, sie unter die Dürftigen

50. Canstein an A. H. Francke, 20. Febr. 1718.

51. V. Chr. Tuchtfeld an A. H. Francke, 26. August 1718. Halle, Missionsarchiv.

52. Ein Exemplar in der Marienbibliothek zu Halle a. d. S.

und armen Glieder Christi recht auszuteilen, nach dem Trieb und Willen des heiligen Geistes: wie aus demselben ein allgemeiner Gehorsam des Glaubens, aus diesem die Liebe, aus dieser die Gemeinschaft der Güter fließet“. Die meisten Gesetze, so erklärt er, haben „den Geiz zur Wurzel und Ursprung“. Demgemäß muß auch sein Urteil über den gegenwärtigen absoluten Staat ausfallen: „Wo aber in einem Lande Könige, Fürsten und Obrigkeiten sein, die die kleine Kraft Gottes, das Fünkeln der Gnade Gottes in ihrem Gewissen stets dämpfen, unterdrücken und ersticken durch Ungerechtigkeit und von der inneren Gnadenregierung Gottes sich ganz losreißen, die führen eine rohe, tierische, gewalttätige und tyrannische Regierung, als welche sie bloß nach ihrem eigenen Willen Interesse, Vorteil, Nutzen und Trieb ihres verkehrten Herzens, welches *ratio* status genannt wird, ein- und aufrichten. Ihr Wille ist ihr Gesetze und ihr Gesetze ihr Wille“. Das politische Ideal Tuchtfelds ist eine im Namen Christi ausgeübte Glaubensdiktatur, die wiederum an Müntzer erinnert: eine „gläubige“ Obrigkeit, die den Untertanen „nicht die geringste Freiheit“ gestattet, „nach ihren eigenen Lüsten und Willen des äußeren Menschen zu leben. Denn ein solcher nach seinem inwendigen Menschen mit Macht und Kraft ausgerüsteter Regente trägt das Schwert zur Rache und Schrecken aller derer, die Böses thun ohne Ansehen der Person und schränkt mit ernstlichen Gesetzen und Strafen die große Freiheit und Frechheit zu sündigen ein und steuert dem Verderben. Gewalt und Unrecht, die sonst gewöhnt sind, die Welt zu regieren, sind dann zur ewigen Finsternis verwiesen ...“ Die Frage, ob man einer gottlosen und tyrannischen Obrigkeit gehorchen müsse, bejaht Tuchtfeld zwar für den Bereich aller Dinge, die „zum Reiche der Natur“ gehören. Aber wo gottlose Obrigkeiten sich über Gott setzen, Christum vom Thron, „den er in den Herzen der Frommen aufbauet, herunter stoßen und sich in den Tempel des Neuen Bundes an Gottes Statt setzen“, da müssen die Gläubigen sich den unrechtmäßigen Befehlen und Ordnungen widersetzen, allerdings nicht durch äußere Gewalt, sondern indem sie lieber das Martyrium erdulden als wider Gott und ihr Gewissen handeln. Das besondere Kennzeichen der gottlosen Obrigkeit aber ist, daß sie blutige Kriege führt und zu dem Ende starke Festungen baut, viele und starke Soldaten anwirbt und „sich also durch solche äußerliche Macht und Gewalt ihren Feinden entgegensetzt“.

Das waren Gedanken, die in den Gemütern von Opfern der Zwangswerbung auf fruchtbaren Boden fallen und ihnen, wenn sie dessen noch bedurften, religiöse Argumente zur Desertion liefern konnten. Tuchtfeld befindet sich überhaupt in unmittelbarer Nähe von sozialrevolutionären Konsequenzen. Er brauchte nur den Schluß zu ziehen, daß die „erleuchtete“ Obrigkeit die Pflicht habe, das ihr zur Bestrafung der Bösen verliehene Schwert zur tatsächlichen Ausrottung dieser Bösen, d. h. der unerleuchteten und unbekehrten Habsüchtigen, zu benutzen, und daß andernfalls das Schwert ihr vom Volke genommen werden müßte, um dort anzugelangen, wo auch Müntzer gestanden hatte. Daß

er es nicht tat, zeigt, daß zwei Jahrhunderte Gewöhnung an die lutherische Obrigkeit zwischen ihm und Müntzer lagen.

Im Sommer 1718 hat nun Tuchtfeld „unter dem Vorwand göttlichen Triebes und dazu habenden Befehls wegen der Werbung und daher entstehenden Seufzer des Landes, mit sehr harten Drohungen göttlicher Gerichte“ drei Schreiben an den König gerichtet und dabei den Fürsten von Anhalt-Dessau „nicht wenig angegriffen“.⁵³ Nichts Verhängnisvolleres konnte Francke zustoßen, als eine solche Radikalisierung der pietistischen Reformbewegung. Unversehens wiederholte sich zwischen ihm und Tuchtfeld die Situation zwischen Luther und Müntzer. Es ist gewiß kein Zufall, daß Francke gerade in diesen kritischen Augusttagen der Auseinandersetzung mit Tuchtfeld ein betontes Bekenntnis zu Luther ablegte, worüber sein Tagebuch berichtet:⁵⁴ „Als der P. Schmeltzer allerschlüssigste Reden von Luthero führte, nahm der Herr Prof. Gelegenheit, sein freies und nachdrückliches Bekenntnis von demselben zu thun, wie er vor Gott und mit gutem Gewissen bezeugt, daß er mit Luthero völlig eins, aus demselben Schriften nicht schlimmer, sondern vielmehr besser geworden, sich stets daraus erbauet gefunden, darinnen die klare göttliche Wahrheit des Evangelii und unverletzte Ordnung des Heils enthalten sei: zwar sei Lutherus auch ein Mensch gewesen und habe dahero seine Fehler gehabt, welches niemand leugne, aber er finde auch im Gegenteil solche herrliche Tugenden, den Geist des Glaubens, Demut, Verleugnung sein selbst und Aufrichtigkeit an ihm, daß dagegen seine Mängel bei ihm nicht in Consideration kämen, man müsse auf den Grund sehen, ob der rechtschaffen, nach demselben sei das übrige zu beurteilen und könne sodann eine weiße Blume der roten nicht vorwerfen, daß sie rot, noch die rote der weißen, daß sie weiß sei, sondern wären beide also von ihrem Schöpfer geschaffen; so sei es auch mit den unterschiedenen Temperamenten, deren keines an sich den Menschen verwerflich mache“. Erlaubte schon der theologische Gegensatz zu dem Schwärmertum Tuchtfelds kein Zusammengehen, so hätte eine Identifizierung mit seinem praktischen Vorgehen vollends das Verderben für Franckes ganze Reformarbeit und seine Anstalten bedeuten können. Sie hätte dem Fürsten Leopold Oberwasser beim König gegeben. So konnte es für Francke nur eins geben: die Abmahnung Tuchtfelds. Am 2. August 1718 ging ein Warnungsbrief Franckes an Tuchtfeld ab,⁵⁵ der ihn, nachdem die ersten Briefe an den König bekanntgeworden waren, von weiteren „ungewissen Tritten“ abmahnte. Francke schloß: „Wollen Sie sich aber an unserer Meinung nicht halten, sondern in diesen Sachen weiter fortgehen, so sind wir zwar diejenigen

53. Kgl. Reskript an die Prediger Andreä und Schmidt zu Berlin, 29. Sept. 1719, Abschrift, Halle, Missionsarchiv.

54. Diarium A. H. Franckes, 13. August 1718, Halle, Archiv der Franckeschen Stiftungen.

55. Halle, Missionsarchiv.

nicht, die über eines andern Gewissen ihnen eine Herrschaft anmaßen wollten es dürfte aber die Zeit kommen, da wir uns darauf berufen müßten, daß wir Sie nicht darin gestärket, sondern vielmehr davon abgemahnet hätten ...“ Im November erwähnte Francke ein „Scriptum antituchtfeldianum“, das er durchgelesen und mit seinen Anmerkungen an die Kollegen gesandt habe.⁵⁶ Francke hatte, gleich nachdem er Kenntnis von dem ersten Brief Tuchtfelds an den König erhalten hatte, an den Feldprediger Lindhammer im Natzmerschen Regiment geschrieben, daß ein Landprediger einen Brief ad Regem gerichtet habe wegen der Werbungen, „der wohl nicht viel Gutes nach sich ziehen möchte“. Lindhammer solle bei dem Schwager Tuchtfelds, dem Berliner Pfarrer Lüderwald, aufpassen, daß das Schreiben unterdrückt werde.⁵⁷ Das ist nun aber keineswegs gelungen. Tuchtfeld hat sogar in Berlin eine Audienz beim König gehabt, auf der er offenbar seine weiteren Schreiben überreicht, jedenfalls „seine Propositionen“ getan hat, und von der er „mit Freuden unter dem Lobe Gottes“ zu Lüderwald zurückkehrte, dem er die „genossene Huld des Königs“ desto mehr rühmte, als man ihn zuvor vor dem König gewarnt hatte, so daß er „der Prediger ihre Timidität“ beschämt zu haben glaubte.⁵⁸ An Francke aber schrieb Tuchtfeld nunmehr, die erste Kraft des Glaubens und der Liebe sei bei Francke durch die äußere Ruhe, das große Ansehen und da ihm Hohe und Niedrige wohlredeten, „ziemlich geschwächt“, woraus folge, daß bei ihm jetzt die „vermessene Vernunft“ herrsche und er fürchte, der Menschen Gunst und Ansehen, äußerliche Ruhe und Gemächlichkeit unter dem Scheine der christlichen Klugheit zu verlieren, „welches aber die heimliche Feindschaft des Kreuzes Christi ist“.⁵⁹ Es war Müntzers Vorwurf wider „das geistlose sanftlebende Fleisch zu Wittenberg“, der sich hier mit ebensowenig Recht wiederholte.

Tuchtfeld hat sich über die „Huld“ des Königs gründlich getäuscht. Er wurde in Untersuchungshaft genommen,⁶⁰ wohl nachdem der König seine „impertinenten“ Schreiben⁶¹ genauer studiert hatte. Aber soweit sich erkennen läßt, ist das Vorgehen des Königs doch auch von Gewissenhaftigkeit und Sorgfalt bestimmt. Die Untersuchungsakten wurden dem Berliner Hofprediger Andreä und dem

56. A. H. Franckes Diarium, 16. Nov. 1718, Halle, Archiv der Franckeschen Stiftungen.

57. A. H. Francke an Lindhammer, o. D. (August 1718). Nachlaß A. H. Franckes in der ehem. Preuß. Staatsbibliothek (jetzt Univ.-Bibl. Tübingen). Daß Lüderwald ein Schwager Tuchtfelds war, geht aus dem unten zitierten Gutachten des Predigers Schmidt hervor.

58. Gutachten des Predigers A. Schmidt über Tuchtfeld, Berlin, 3. Oktober 1719. Halle, Missionsarchiv.

59. Tuchtfeld an A. H. Francke, 26. August 1718. Halle, Missionsarchiv.

60. Gutachten des Predigers Schmidt, a.a.O.

61. Ausdruck aus dem Kgl. Reskript an den Obermarschall v. Printzen, 13. Dez. 1719. GSta, Rep. 52, Nr. 129.

Prediger Andreas Schmidt zu St. Nicolai zugestellt, mit der Aufforderung, über die Ahndung des Tuchtfeldschen Betragens ein theologisches Gutachten zu er-
statten.⁶² Das Gutachten des Hofpredigers ist nicht erhalten, das des alten
Pastors Schmidt aber ergreift rundweg für Tuchtfeld Partei. Bedrohungen im
biblischen Verstande, also gutgemeinte Warnungen, meint Schmidt, seien, wenn
sie einen „warnungswürdigen Vorwurf“ haben und aus Gottes Wort ergehen,
nicht so schlechterdings zu verwerfen, zumal wenn sie nicht das eigene, sondern
des Königs und des Landes Bestes suchen. Dazu verbindet nicht nur das allge-
meine Priestertum, sondern auch das öffentliche Predigtamt. Auch der Einwand,
das zieme nicht einem Dorfprediger, sondern einem Prediger, der dem Fürsten
persönlich zugeordnet sei, trifft nicht zu, denn das Recht, „Privat-Erinnerungen
an unseren Fürsten zu thun, dependiret wahrhaftig von keiner menschlichen,
sondern allein von Gottes Autorität“. Seinem Fürsten ums Werbens willen gött-
liche Gerichte anzudrohen, ist allerdings weder einem Prediger noch einem Laien
ohne weiteres erlaubt. „Denn einer jeglichen Herrschaft ist vergönnt, soviel
Knechte anzunehmen, als seine Nothdurft erfordert und seine Hauswirtschaft,
ohne daß dieser angenommenen Knechte einer den anderen in seinen separirten
Geschäften irre, tragen kann. Und einem Könige ist wohl verstattet, soviel
Kriegsknechte zu werben, als sein Land erhalten kann, die ihm zur nötigen
Defension bei feindlichem Einfall ins Land dienen müssen ... Zwang-Werben
über, dabei die Oeconomien zugrunde gehen, da ein Landmann oder Hausvater
heute einen einzigen Sohn oder Knecht hat, morgen aber ihm denselben mit
Gewalt muß abnehmen oder der Hausvater heute wohl selbst von Haus und
Hof sich muß davonführen lassen, ist im Lande einer christlichen Obrigkeit,
bevorab wenn Gott Friede gibt, unstreitig eine große Sünde, wider welche die
Offenbarung des Gesetzes durch einen Prediger gehen muß.“ Einem Könige
erner zu raten, „des genauern Umgangs mit seinem vertrautesten und gar mit
emselben in Freundschaft stehenden gefürsteten Generals sich zu enthalten,
will, sofern keine bündige Ursachen vorhanden, eine gefährlich aussehende Sache
sein. Wenn aber sothaner fürstlicher General im Werben über die gemessene
chnur gehet, machet ein Zwang-Werben daraus, und ist sodann ein Werkzeug,
wodurch in des Königs Landen Empörungen entstehen, sehe ich abermals nicht,
worinn ein Prediger dafür den König zu warnen unberechtigt sei; denn der
rediger trauet seinem christlichen Landesherrn eine bessere Liebe gegen seine
Untertanen zu, daß er unter sie nicht so einzugreifen Ordre stelle. Dieweil er
aber selbst nicht überall siehet, was im Lande für Gewalt vorgehet, die Klagen
der Untertanen auch wohl nicht allewege zu dem Landesherrn kommen, so will
er nicht unverantwortlich sein, wenn ein Prediger sich aufmachet und mit schrift-
licher Vorstellung gerade selbst zum Könige gehet. Denn das Land ist des

62. Kgl. Reskript an Andreä und Schmidt, 29. Sept. 1719. Abschrift. Halle, Missions-
archiv.

Königs, der in demselben als pater patriae soll geehrt und in vorkommenden Fällen von treuen Untertanen kindlich gesucht werden“. Ein Dorfprediger ist im Lande seines Königs nicht minder ein Prophet als ein Hof- und Stadtprediger, „und solches soviel mehr, so diese schweigen und mit einer erkannten Wahrheit zurückhalten. Amos kam ja auch vom Dorfe her ...“ Was den Tuctfeld angeblich am meisten gravierenden Vorwurf betrifft, er habe die Briefe trotz der Abmahnung der Professoren zu Halle abgeschickt, so fragt Schmidt mit scharfer Spitze gegen Francke: „Wie! wann inquisitus pastor solche vermeinte Animosität aus ihren und anderer Theologorum Bücher studieret hätte? Anno 1702 gab ein Professor zu Halle ein Büchlein von Menschenfurcht, Nicodemus genannt, heraus, das hat an meiner Seele große Erweckung gewürcket. Vielleicht hats Inquisitus auch gelesen und seine erste Regung davon bekommen“. Wenn Francke dem Tuctfeld ohne wirkliche Ursache und ohne ihm den Grund zu entdecken, abgeraten hat, so „müßte notwendig sein Büchlein revociret und die darin verhütete Menschenfurcht nunmehr mit aufgerissenen angelegten Thüren ins Predigtamt gelassen werden“. Tuctfeld hat in seiner Gegend „mehr Desordres als wir an unserm Ort gesehen. Und wenn der davon Bedrängten eingelaufenen Klagen in den Collegiis würden aufgesucht, möchte der arme Tuctfeld nicht der erste Denunciant sein ... Der große Aufstand der Studenten zu Halle wider die Dessauschen Soldaten, da sie das Zwangswerben verübten, mag nicht was Unbedenkliches heißen“. Schmidt meint, Tuctfeld habe durch die Untersuchungshaft mehr als genug gelitten, man sollte den „armen Mann“ an seine Pfarre und das „pur lauter Wort Gottes“ verweisen, mit Befehl, „der außerordentlichen Dinge – der Inspirationen und Visionen – sich zu entwöhnen“. Dann werde er seinen fehlgeschlagenen Versuch nicht wiederholen.

Am 7. Oktober schrieb Natzmers Feldprediger Lindhammer an Francke:⁶³ „Wenn die Relation des alten Herrn Predigers Schmidt so eingegeben wird, wie er sie ... abgefasst, so könnte sich Herr Schmidt nicht besser für Herrn Tuctfeld interessiert haben, als er gethan. Es soll auch Herrn Schmidts Aufsatz sowohl sehr klug und vorsichtig, daß er den König nicht affrontiren könne, als auch deutsch und derb genug eingerichtet sein ... Doch weiß man noch nicht, ob er so wird übergeben werden: daher auch die Sache sehr geheim gehalten wird“.

Das Gutachten Schmidts ist in der Tat nicht übergeben worden; offenbar hat Natzmer es doch als zu scharf betrachtet. Bei den Akten befindet sich noch ein zweites, wesentlich kürzeres Gutachten von Schmidt vom 6. November 1719,⁶⁴ durch das sein erstes Schreiben wohl ersetzt worden ist. Darin heißt es, Hugo Grotius verteidige zwar die Obrigkeit gegen eine „lärmblasende Klerisei“, doch

63. Lindhammer an A. H. Francke, 7. Okt. 1719, Nachlaß Francke, z. Z. Univ.-Bibl. Tübingen.

64. Halle, Missionsarchiv.

billige er, wenn der Landesherr den Rat guter, frommer und gelehrter Prediger anhöre. Das öffentliche Kanzel-Rügen werde zwar von ihm als Aufwiegelung verworfen, doch will er, daß die Prediger privatim die Obrigkeit erinnern. Tuchtfeld ist nicht malitiös, er meint es gut. Der König hat ihn ja selbst gesehen und gesprochen. Schmidt tritt für eine gelinde Sentenz ein.

Tuchtfeld ist durch Königl. Reskript vom 13. Dezember 1719⁶⁵ seines Amtes entsetzt worden, im übrigen hat er sich zunächst frei im preussischen Staate bewegen und schriftstellerisch betätigen können. Die Vorrede zu seinem Buch über „Die Scheidung des Lichts und der Finsternis“ ist zu Halle am 20. März 1724 datiert. In der Tat hat Tuchtfeld⁶⁶ sich wiederholt in Halle, wo er auch seine Familie untergebracht hatte, unliebsam bemerkbar gemacht. Er hat in der Marktkirche während des Gottesdienstes plötzlich das Wort ergriffen. Darauf aus der Stadt verwiesen, ist er bald zurückgekehrt und hat sich am 9. August 1722 in einer Erbauungsstunde des Waisenhauses wiederum des Wortes bemächtigt, um die Hallischen Theologen in ihrem eigenen Hause anzugreifen. Tuchtfeld verwarf die ganze äußere Kirche, in der Gemeinde sollte jeder predigen dürfen, überhaupt sollte die Predigt nicht an Kanzeln und Kirchen gebunden sein. Er predigte im Umherziehen unter freiem Himmel, auf Kirchhöfen, auf Marktplätzen, im Walde und auf den Feldern,⁶⁷ seine Zuhörer waren die geringen Leute, sie werden einmal als „müßige Weiber, Maurer, Strumpfwirker, Schneider, Schuster“ bezeichnet. Zweifellos werden sich auch Soldaten und Soldatenweiber darunter befunden haben. So predigte er außer in Halle auch in Rothenburg, Könnern, Wettin, Clausthal, Berlin und Potsdam.⁶⁸ Hier, in der Soldatenstadt, ereilte ihn abermals sein Geschick. Er wurde wegen seines öffentlichen Predigens arretiert und ins Stockhaus gesetzt.⁶⁹ Und hier hat ihn der gewissenhafte Friedrich Wilhelm I. aufgesucht und sich mit ihm über seine Lehre unterhalten. Weil er ihn aber, wie es heißt, „in seinen principiis, was Religionsachen betrifft, durchaus unrichtig und schwärmerisch befunden“, befahl er, daß Tuchtfeld in Berlin im Friedrichshospital festgesetzt werden sollte.⁷⁰ Er wurde also als ein Kranker behandelt und hat mehrere Jahre im Hospital zugebracht, bis ein Geringerer als der Graf Zinzendorf, der zwar seine Unternehmungen nicht

65. GSta, Rep. 52, Nr. 129.

66. Die folgenden Angaben, soweit nichts anderes vermerkt, nach Zedlers Universallexikon, Bd. 45 (1745), Spalte 1451 ff., und Walch, Historische und Theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der ev.-luther. Kirche, Bd. 2, S. 846 ff. und Bd. 5, S. 1063 ff.

67. August Gottlieb Spangenberg, Leben des Herrn Nicolaus Ludwig Grafen und Herrn von Zinzendorf, 1774, S. 566.

68. Spangenberg, a.a.O., S. 566.

69. (Fassmann), Leben und Thaten des Allerdurchl. und Großmächtigsten Königs von Preußen Friderici Wilhelmi, Bd. 1 (1735), S. 1026.

70. Ebenda.

billigte, „ihm aber ein böses Herz und gottlose Absicht nicht zutraute, auch das Verfahren der Gottesgelehrten mit ihm nicht für recht und heilsam hielt“, sich für ihn beim König verwendete.⁷¹ Zinzendorf bat im März 1729 Friedrich Wilhelm I. um Tuctfelds Entlassung: er wolle ihn bei sich aufnehmen und versuchen, „ein brauchbares Werkzeug der Kirche Christi“ aus ihm zu machen.⁷² Tuctfeld wurde darauf zunächst ein eigenes und bequemerer Zimmer im Friedrichshospital angewiesen – er hatte bis dahin mit einem närrischen Rechtsgelehrten zusammen hausen müssen⁷³ – und im Juni 1730 ganz entlassen. Der unruhige Tuctfeld hat sich dann offenbar doch nicht sogleich der Führung Zinzendorfs anvertrauen wollen; er ist erst am 1. September 1732 nach Herrnhut gekommen. Tuctfeld ist schließlich noch Hofprediger des Grafen Kasimir von Sayn-Wittgenstein in Berleburg geworden.⁷⁴ Das bedeutet aber keine Sinnesänderung, denn Berleburg war der Zufluchtsort aller Separatisten und Schwärmer; an diesem Sammelpunkt religiös Exaltierter bedeutete ein Tuctfeld als Hofprediger nichts Seltsames. Übrigens hatte Tuctfeld 1725 nochmals den König persönlich sprechen können und ihn dabei gebeten, „ihm Freiheit zu erteilen, daß er das Evangelium in königlichen Landen überall verkündigen dürfte“. Der König hat ihm darauf geantwortet, dazu wären schon Leute bestellt, er sei ein „unordentlicher Mann“.⁷⁵ Er hat dabei wohl an das gedacht, was er im Oktober 1719, während des Verfahrens gegen Tuctfeld, zu Natzmer gesagt hatte: „Prediger und öffentliche Lehrer sollten das Volk und andere vielmehr zu der Untertänigkeit gegen ihre Obrigkeit aufmuntern als ihre Gemüter gegen dieselbe reizen“.⁷⁶

Die Agitation Tuctfelds ist aber nicht ohne Früchte geblieben, wenn diese auch bei ihrem Untergrundcharakter schwer zu fassen sind. Einen besonders fruchtbaren Boden scheint das Königsregiment der großen Grenadiere in Potsdam abgegeben zu haben, unter dessen Zwangsgeworbenen aus aller Herren Ländern sich viele verzweifelte Elemente befanden, bei denen angeblich gewalttätige Pläne wie der eines Attentats auf den König oder der Brandstiftung in Potsdam im Schwange waren.^{76a} Unter den großen Grenadieren ist ein Tuct-

71 Spangenberg, a.a.O., S. 566.

72. Ebenda, S. 567.

73. Fassmann, a.a.O., S. 1025.

74. Spangenberg, a.a.O., S. 736. Fr. W. Barthold, Die Erweckten im protest. Deutschland während des Ausgangs des 17. Jahrhunderts und der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, besonders die frommen Grafenhäuser. 2. Abt. Raumers Histor. Taschenb., 3. Folge, 4. Jg. 1853, S. 264 ff.

75. Extract aus Herrn Wallbaums Reisebeschreibung August–September 1725, a.a.O.

76. Lindhammer an A. H. Francke, 28. Okt. 1719, Nachlaß Francke, z. Z. Univ.-Bibl. Tübingen.

76 a. Vgl. hierzu den Bericht des sächsischen Gesandten von Manteuffel an den General von Flemming vom 19. April 1714 (Dresden, Sächs. Hauptstaatsarchiv Loc.

feldsches Konventikel nachweisbar. Der Feldprediger des Regiments, Karstädt, schreibt einmal an Francke, die Zahl der gottsuchenden und ihm bekannt gewordenen großen Soldaten habe sich so gemehrt, daß er montags abends von 5 bis 6 Uhr ein „Erbauungsstündchen“ eingerichtet habe. „Dazu bin ich nun soviel mehr angefrischt worden, da ich gesehn, daß ihrer etliche, nachdem sie unterschiedene Mal mich besucht und mit mir gebetet, sich entschließen, die Tucht-feldianer, welche so gar lieblos sich bewiesen, zu verlassen und sich in die rechte Ordnung wieder zu begeben“. ⁷⁷ Gleichzeitig schreibt der Potsdamer Pfarrer Schubert, die Soldaten könnten auch in die Stunde kommen, die er mit den Bürgern abhalte: „und so wird hoffentlich Collegium Tuchtfeldianum einen ziemlichen Stoß unvermutet leiden, die Gott wohlgefällige Ordnung, wie wir zu Gott demütig hoffen, wieder hergestellt werden.“ Schubert nannte Potsdam dabei einen „delicaten Ort“. ⁷⁸

Es gibt auch ein Zeugnis dafür, daß Tuchtfeld Eingang in Offizierskreisen gefunden hat. Es handelt sich dabei allerdings um einen außergewöhnlichen Fall von religiöser Empfänglichkeit, wie sie uns in der Selbstbiographie des Leutnants Joachim Friedrich von Blankensee entgegentritt. ⁷⁹ Blankensee, der von Kindheit an „einen Ekel an den Eitelkeiten der Welt“ gehabt und den sein Vater deshalb nur „den Träumer“ genannt hatte, kam 1716 mit 15 Jahren unter die Kadetten und dreieinhalb Jahre später unter das Arnimsche Regiment in Magdeburg, dessen Chef, General Georg Abraham von Arnim, zu den Pietisten zählte. Nach seiner Beförderung zum Feldwebel geriet Blankensee in das übliche

95): «Le Roi de Pr. est dans un grand chagrin, a ce qu'on dit de ce que son batt(aillon) favoris paroit se mutiner contre luy. La ville de Potzdam a brulé ces jours passés en endroits a la fois et l'on tient que Mess. les grenadiers y avoient mis la feu. Qui plus est, l'on se dit à l'oreille, qu'il y a des indices qu'ils ont voulu attenter a la vie de leur chef, et que faisant un jour une decharge pour s'exercer devant S. M., on en trouva près de 200 dont les fusils, malgré les deffenses, qui leurs avoient été faites, étoient chargés de balles. On en a mis 7 ou 8 en prison, pour les punir exemplairement, si l'on peut les convaincre de quelque conspiration et le Roi restera au moins jusqu'a lundi en ville. Voila le rapport confident qu'un des favoris en a fait a un de nos amis. Ce qu'il y a de certain c'est que S. M. est d'une humeur morgue et qu'avanthier que j'ai eu l'honneur de diner avec luy il n'a absolument pas proferé le moindre mot durant tout le repas, non qu'il m'a demandé une fois de nouvelles de notre infanterie.»

⁷⁷ Karstädt an A. H. Francke, o.D., Halle, Archiv der Franckeschen Stiftungen, 94, p. 127.

⁷⁸ Schubert an A. H. Francke, 18. Febr. 1727. Halle, Archiv der Franckeschen Stiftungen, A 78b.

⁷⁹ Umständliche Nachricht dessen, was sich einige Jahre her in meiner Umkehrung und Bußkampf zugetragen, in eine kurze Lebensbeschreibung gefasset von J. Fr. von Blankensee. Magdeburg 1728. Das Exemplar der Preussischen Staatsbibliothek ist während des Krieges verlorengegangen. Ausführliche Inhaltsangabe in: Fortgesetzte Sammlung von alten und neuen theologischen Sachen, Leipzig 1730, S. 125 ff.

Treiben, so daß „er Saufen, Spielen, Tanzen, Huren, Schlagen, Narreteidungen, Zoten und Scherzreden“ ungescheut getrieben, bis er sich in einer Krise, in der ihm „die züchtigende Gnade Gottes erschien“, resolvierte, sein Leben zu ändern, Urlaub nahm und zu seinen Eltern nach Hause ging. Hier wird er von der Versuchung zum Selbstmord gequält, so daß er nach einigen Monaten wieder zum Regiment geht und zum Fähnrich befördert wird. „Da er aber sah, wie so gar verderbt es zuing, so wünschte er, daß er kein Offizier worden wäre“. Durch die Lektüre der Bibel, Arndts „Wahren Christentums“ und Gottfried Arnolds „Abbildung der ersten Christen“ gelangt er zu weiterer „Erkenntnis göttlichen Willens und der verderbten Welt Zustandes“, so daß er 1723 abermals nach Hause geht, mit dem Vorsatz, sein Leben in der Einsamkeit zuzubringen. Da er sich aber scheut, seinen Vorsatz zu entdecken und noch immer mit der Welt lebt, sucht er vergebens Rat bei Predigern, bis er schließlich an radikale Autoren wie Tennhard, Gichtel und Tuchtfeld gerät. Sie zeigen ihm, „daß es mit dem Christentum ein rechter Ernst sein mußte“. Karfreitag 1725 dachte er während des Anziehens: Dein Jesus hat heute für dich die Dornenkrone auf seinem Haupte getragen und du willst deines zieren und schön machen. Seitdem unterließ er das Pudern der Haare. Zu Ostern 1727 glaubt er endlich alle Hindernisse überwunden zu haben. Er wird von Gott „zu einer Probe angetrieben“. Als er eines Tages – es werden immer genaue Daten angegeben – die Wache am Brückentor hat und das Regiment von Stille zum Exerzieren hinausmarschieren sieht, wird ihm „ins Herz gelegt“, daß er, wenn das Regiment zurückkommt, „ihnen vom Höchsten bis zum Niedrigsten sagen wollte, sie sollten wahre Buße tun“. Blanckensee folgt diesem „Ruf“ und fängt beim General von Stille selbst an. Man läßt ihn gewähren, aber als er am Himmelfahrtstage in alle lutherischen, reformierten und katholischen Kirchen geht und die Gemeinden zur wahren Buße aufruft, wird er auf die Hauptwache geführt. Wieder freigelassen, versucht er noch öfters, Buße zu predigen, wird dabei wieder arretiert und schließlich aus dem Dienst entlassen. Der Abschied erfolgte in allen Ehren vor aufgestelltem Regiment, wobei Blanckensee noch einmal eine Ansprache an seine früheren Kameraden und Untergebenen hielt.⁸⁰

Wie gefährlich es war, wenn auch nur der Verdacht einer Teilnahme von Geistlichen an antimilitärischen Kundgebungen entstand, zeigt der Fall zweier Prediger aus der Grafschaft Mark. Hier war es im September 1720 zu schweren Unruhen gekommen, als an einem Sonntag ein Kommando des Regiments von Auer mit zwei Hauptleuten an der Spitze in Hagen während des Gottesdienstes in die lutherische Kirche eingedrungen war und unter der Gemeinde Rekruten aufgegriffen hatte. Einige Beherzte eilten auf den Kirchturm und läuteten Sturm, worauf aus der Umgegend die Bauern zusammenströmten. Auch im Sauerland erhoben sich die Bauern, in Hagen, Hattingen und Schwerte kam es

80. Dies Letzte aus dem Gedächtnis nach der Originalschrift Blanckensees ergänzt.

zu schweren Tumulten mit Toten und Verwundeten.⁸¹ Bei der von dem Generalauditeur von Katsch geleiteten Untersuchung wurde zwei Geistlichen der Vorwurf der Einmischung gemacht, und der König ließ sie nach Berlin kommen, um an ihnen die Autorität des Staates öffentlich zu demonstrieren. Am 26. Februar 1721 erhielten die Berliner Geistlichen die Aufforderung, am folgenden Tage auf dem Konsistorium zu erscheinen.⁸² An diesem Tage sollten die beiden Geistlichen aus der Grafschaft Mark, die in Berlin in einem Gasthof untergebracht waren, auf dem Konsistorium eine königliche Erklärung entgegennehmen. Sie wurden vormittags von 200 Mann Infanterie aus ihrem Quartier abgeholt, mußten mit den Unteroffizieren ein Glied formieren und so auf Umwegen durch die Stadt zum Konsistorium marschieren. An der Spitze schritt der Berliner Stadtkommandant, der Generalmajor von Forcade, der durch das andrängende Volk den Weg bahnte. Auf dem Konsistorium waren dessen sämtliche Mitglieder, ferner der Generalauditeur v. Katsch, der Generalfiskal von Duham sowie die Berliner Geistlichen versammelt. Diese waren geladen, weil sie bei Gelegenheit der Explosion des Berliner Pulverturms im Jahre 1720 „scharf gepredigt“ hatten. Im übrigen war der Zutritt jedermann erlaubt. Als die beiden märkischen Prediger eintraten, erhoben sich alle, und der Minister von Printzen als Präsident des Konsistoriums und der Generalauditeur von Katsch verlasen die königlichen Deklarationen, über deren Inhalt leider nichts überliefert ist, außer daß sie den Vorwurf der Einmischung in weltliche Angelegenheiten enthielten. Der Berichterstatter, Propst Reinbeck, bemerkt, Printzen und Katsch hätten „mit schlagendem Herzen“ alle Mühe anwenden müssen, daß sie in ihren Discursen nur einigen Schein des Versehens auf die Prediger bringen möchten“. „Man möchte aber fragen“, fügt Reinbeck hinzu, „ob sie denn lieber den Pöbel hätten wüten und den Soldaten die Hälse hätten brechen lassen sollen“. Die beiden Geistlichen bewiesen bei der Verhandlung „eine gute und Predigern anständige Freimütigkeit“, wobei offenbar wurde, „daß die guten Leute mit Gefahr ihres Lebens den geschehenen Auflauf auseinander gebracht, stärkere Zusammenrottirung verhindert und also des ganzen Auerschen Regiments Schutzengel gewesen, daß sie nicht alle von den wütenden Bauern massacrirt worden ...“ Als alles vorbei war, fragte Reinbeck den Minister, ob er noch etwas zu befehlen hätte. Printzen antwortete, nein, nur sollten sich die Berliner Geistlichen auch nach dem, was er gesagt habe, richten. Worauf Reinbeck entgegnete: „Wir Prediger haben Gottes Wort, das ist unsere Regel und Richtschnur; wir dürfen nichts dazu tun, sind aber auch nicht befugt, etwas davon zu tun“.

Die ganze Prozedur war mit allen Einzelheiten vom König eigenhändig be-

81. Jany, a.a.O., S. 686.

82. Dies und das Folgende nach dem Bericht des Berliner Propstes Reinbeck an A. H. Francke, 1. März 1721, Nachlaß Francke, z. Z. Univ.-Bibl. Tübingen.

fohlen worden. Er wollte damit bekunden, daß er auch nicht den leisesten Einspruch von geistlicher Seite gegen militärische Maßnahmen dulden wollte. Dies und die Affäre Tuchtfeld waren Beweis genug für Francke, daß für ihn und seine Ziele in direktem und offenem Angriff nichts zu erreichen war, sondern daß er dabei nur sein ganzes Werk aufs Spiel setzen würde. Schon im Mai 1718 hatte der König zu Natzmer gesagt, „er sollte Professor Francken nur schreiben, er wäre sein guter Freund und wollte ihn schon schützen. Er sollte brav fortfahren, das Pädagogium zu vergrößern und rechtschaffene Prediger zu machen. Sich aber hüten vor rips raps (damit hat er ohne allen Zweifel sagen wollen, nach seiner Art zu reden, man sollte sich nicht in die Landessachen mengen) oder der Teufel würde ihn holen ...“⁸³ Dennoch war Francke nicht gesonnen zu resignieren. Es kam darauf an, von innen her in der Armee Macht zu gewinnen, sie mit pietistischer Gesinnung und pietistischen Reformtendenzen zu durchdringen. Von jeher war es Franckes Bestreben gewesen, „Conquêten“ zu machen, d. h. seine Anhänger auf wichtige Posten zu bringen, entscheidende Personen für sich zu gewinnen, eine Partei zu bilden.

In diesem Zusammenhang richtete sich das Bemühen Franckes nun auch auf die Person des Fürsten Leopold von Anhalt-Dessau selbst. Der Fürst war 1713 im Gefolge des Königs gewesen, als dieser die Anstalten besichtigte. Im Juni 1716 sandte er Francke Predigten seines Vorfahren, des Fürsten Georg des Gottseligen, des Reformators von Anhalt-Dessau, mit dem Vorschlag, sie im Verlag des Waisenhauses zu drucken.⁸⁴ Das mochte immerhin als Andeutung eines Willens zu geistiger Anknüpfung gewertet werden können, aber da der Fürst nach einem Urteil Cansteins, „nach seiner Art klug“ war,⁸⁵ konnte auch bei der milden und versöhnlichen Gesinnung des Fürsten Georg eine Allusion auf Franckes eifervolle Art dahinterstecken. Zu dem Druck einer Schrift des Fürsten Georg durch den Verlag des Waisenhauses ist es erst 1725 gekommen, als in dem Verhältnis Franckes zum Fürsten Leopold eine Wende eingetreten war.^{85a} Kritischer wurden die Beziehungen dann in Franckes Rektoratsjahr vom Juli 1716 bis Juli 1717. Francke oblagen nunmehr die schwierigen Disziplinarfragen der Universität und im Zusammenhang damit die Auseinandersetzungen mit der Garnison. Schon zwei Tage nach Beginn seines Rektorats verwundete ein Leutnant einen Studenten an Brust und Schultern. Dann kamen die ersten Werbungsexzesse gegenüber Universitätsangehörigen.⁸⁶ Bei einer solchen Ge-

83. Canstein an A. H. Francke, 31. Mai 1718.

84. Franckes Diarium, 23. Juni 1716. Halle, Archiv der Franckeschen Stiftungen.

85. Canstein an Francke, 1. Dez. 1716.

85 a. Des Hochseligen Fürsten Georgen zu Anhalt kurtze und tröstliche Betrachtung unseres ... christlichen Glaubens und der fürnembsten Artikeln, welche mitteilt Heinrich Milde, Halle 1725. – Eine Sammlung von Predigten des Fürsten Georg erschien erst 1741, hg. von Paul David Longolius, in Hof.

86. G. Kramer, August Hermann Francke. Ein Lebensbild, Bd. 2 (1882), S. 214 f.

legenheit äußerte sich Francke zu einem Hauptmann des Anhaltischen Regiments, er fürchte sich in seinem Amte vor niemand.⁸⁷ Durch festes und zugleich entgegenkommendes Auftreten bekam Francke die Geworbenen denn auch wieder frei.⁸⁸ Über die Korrespondenz, die Francke wegen dieser Angelegenheiten mit dem Fürsten führen mußte, bemerkte dieser anzüglich zu Natzmer, sie ginge „nicht die Wohlfahrt seiner Seele, sondern seines Regiments an“.⁸⁹ Natürlich suchte sich der Fürst gegen Vorwürfe Franckes, die Werbungen ruinierten die Universität, zu decken, und zwar, indem er seinerseits Francke eine zu strenge Disziplin gegenüber den Studenten vorwarf, die abschreckend wirke. Im Januar 1717 äußerte der Kommandeur seines Regiments, Oberst von Winterfeld, in Dessau an offener Tafel, „weil Herr Professor Francke Prorektor wäre, so ruinierte er die Universität, weil er ein Verbot hätte lassen ausgehen, daß kein Studiosus weder auf Schlittenfahrt, noch im Billard spielen sollte, wodurch viele wären bewogen worden, die nicht wollten so eingehalten sein, die Universität zu verlassen ... Die Universität nehme deswegen ab“.⁹⁰ Durch solche Behauptungen fühlte sich Francke bewogen, dem König nach Schluß seines Rektoratsjahres einen Bericht abzustatten, in dem es hieß, daß die Zahl der Einschreibungen sich in seinem Rektoratsjahr um 17 vermehrt habe und daß „eine mit Moderation geführte, doch sorgfältige Disziplin“ es erreicht habe, „daß es ohne sonderliche eclatante Excesse ... abgegangen“.⁹¹ In der Tat fand der große Studententumult vom November 1717 in Franckes Abwesenheit statt, der noch im August eine mehrmonatige Reise nach Süddeutschland angetreten hatte.

Im März 1717 hatte der Fürst Leopold das Waisenhaus besichtigt.⁹² Im August 1718 verlangte er für sein Regiment einen „exemplarischen Prediger“,⁹³ und am 18. Dezember 1718 hielt der von Francke ausgewählte Feldprediger Stricker in der Schulkirche zu Halle seine Antrittspredigt vor dem Regiment.⁹⁴ Die eigentliche Annäherung aber brachte das Jahr 1720 mit der Bitte Leopolds an Francke, vor ihm und seinem Regiment eine Predigt zu halten.⁹⁵ Sie wurde

87. Ebenda, nach einem Schreiben von Elers an Francke vom 26. Febr. 1717.

88. Franckes Diarium, a.a.O., 9. u. 10. Febr. 1717.

89. Canstein an A. H. Francke, 14. Dezember 1716.

90. Desgleichen, 23. Januar 1717.

91. Immediatbericht A. H. Franckes, 27. Juli 1717, bei G. Kramer, Neue Beiträge zur Geschichte August Hermann Franckes, 1875, S. 157 f.

92. Franckes Diarium, a.a.O., 25. März 1717.

93. Elers an Francke, 23. August 1718. Halle, Archiv der Franckeschen Stiftungen, 127 a.

94. Tagebuch Elers', a.a.O., 18. Dez. 1718.

95. Daß die Anregung zu der Predigt von Leopold ausgegangen ist, geht aus einem Schreiben von Elers an Francke vom 4. Mai 1720 hervor. Elers fragt hier, ob man die Predigt nicht dem Fürsten dedizieren solle, „als auf dessen Begehr die Predigt gehalten

offenbar im Anschluß an einen erneuten Besuch des Fürsten im Waisenhaus ausgesprochen.⁹⁶ Über die Ursachen dieser Annäherung lassen sich nur Vermutungen anstellen. Einmal begann das Werbungsproblem an Schärfe zu verlieren, nachdem die Truppen sich bis ca. 1720 so ergänzt hatten, daß nur der laufende Abgang zu decken blieb. Das Sinken der Einstellungs- und Desertionsziffern zeigt eine relative Beruhigung an.⁹⁷ Auch hatte der König 1718 verfügt, daß zur Aushebung bestimmter Leute in jedem Einzelfalle seine Spezialerlaubnis nötig sei,⁹⁸ woran die Offiziere sich nur nicht immer hielten. Immerhin wußte der kaiserliche Resident in Berlin am 13. Februar 1720 auch über ein Kriegsgericht über Werbungsexzesse zu berichten.⁹⁹ Schließlich ist seit 1720 auch der Anfang des Kantonsystems nachweisbar, indem die Regimenter begannen, die jungen Burschen im Bereich ihrer Standquartiere schon in den Jahren des Wachstums zu enrollieren und mit Urlaubsscheinen auf unbestimmte Zeit zu versehen, wodurch sie dem Regiment „obligat“ gemacht wurden.¹⁰⁰ Damit beginnt das ganze Ersatzwesen in geordnetere Bahnen einzumünden, wenn auch das Verlangen nach „schönen“ und hochgewachsenen Leuten die Exzesse nicht ganz aussterben ließ. Die neue Armee „stand“, die Zeit der revolutionären Gründungsakte näherte sich dem Ende, es kam die Zeit des inneren Ausbaus, der inneren Befestigung. Dabei vermochte der Pietismus gute Dienste zu tun, indem er half, den Soldaten, den der Staat durch Familiengründung zu domestizieren suchte, auch innerlich zu beruhigen, mit seinem Schicksal auszusöhnen, die Soldatensittlichkeit zu heben, das Problem der Soldatenkinder anzupacken usw. So kamen sich auf neuer Stufe Pietismus und Armee entgegen.

Daneben kann man auch die Annäherung Leopolds an Francke im Hochpolitischen begründet sehen. Das Frühjahr 1720 brachte jene entschiedene Annäherung Englands an Preußen, die zum Frieden von Stockholm führen sollte. Der König von England bekam in Berlin nach einem Bericht des kaiserlichen Residenten ein Übergewicht „in geist- und weltlichen Dingen“.¹⁰¹ Das bedeutete, daß die Partei der Königin, die westeuropäisch gesinnt und gegen die überall angewandte Schärfe eingestellt war, gegenüber der bisher allein herrschenden „russischen“ Anhalt-Dessauisch-Grumbkow-Ilgenschen Faktion Luft bekam. Zu ihr gehörten Graf Finck von Finckenstein, der Erzieher des Kronprinzen, der Minister von Creutz, der Gesandte von Viereck, die Generäle von Borcke und

ist“. Ebenso Neubauer an Böhme, 4. Juni 1720. Nachlaß Francke, Ehem. Preuß. Staatsbibl., z. Z. Univ.-Bibl. Tübingen.

96. Francke an Elers, 22. April 1720. Halle, Archiv der Franckeschen Stiftungen.

97. Jany, a.a.O., S. 683.

98. Ebenda, S. 685.

99. Bericht des Kaiserl. Residenten Vossius, 13. Febr. 1720. Wien, Haus-, Hof- und Staatsarchiv.

100. Jany, a.a.O., S. 687 ff.

101. Bericht des Kaiserl. Residenten Vossius, 23. Juni 1720, a.a.O.

von Gersdorff, ein Verwandter Natzmers.¹⁰² Zur Königin unterhielt auch Francke sorgfältig Beziehungen, so daß auch von diesem Gesichtspunkt aus dem Dessauer die Annäherung geraten erscheinen konnte. Im Waisenhaus lebte eine Reihe von Kindern, die auf Kosten der Königin erzogen wurden. Gerade im April 1720 übernahm sie die Erziehungskosten für zwei weitere Knaben und stellte sie ein Geldgeschenk in Aussicht.¹⁰³ Überhaupt hatte Franckes Verhältnis zur königlichen Familie im Jahre 1719 sehr an Intimität gewonnen. Als er im August anläßlich des Todes Cansteins in Berlin weilte, war er auch nach Wusterhausen eingeladen worden. Er hatte eingehende theologische Gespräche mit dem König gehabt, dieser äußerte sich „über die große Strenge der Hallischen Schule in ihren Forderungen an den Menschen, über die unüberwindlichen Schwierigkeiten eines Weltmenschen, besonders eines Regenten, immer nach Gewissen zu handeln: wer von seinen Renten lebe, für den sei die Frömmigkeit eine leichte Sache“.¹⁰⁴ Francke mußte auch dem Unterricht der königlichen Kinder beiwohnen, der Kronprinz mußte zur Probe seiner Hand einen Bibelspruch aufschreiben, und der König meinte dazu: „er schreibt besser als ich“. Francke schenkte dem Kronprinzen einen Erd- und einen Himmels-globus und im folgenden Jahre ein Modell Jerusalems „mit guten historischen und geographischen Anmerkungen“.¹⁰⁵ Im Sommer 1719 kam der König auch zuerst auf den Gedanken, Soldatenkinder ins Waisenhaus zu schicken.¹⁰⁶ Das engere Verhältnis zum König konnte auf das Verhalten des Dessauers zu Francke ebenfalls nicht ohne Wirkung bleiben.

Der Fürst suchte selber zu der von ihm erbetenen Predigt einen Text aus,¹⁰⁷ dessen Anspielungsreichtum nicht zu verkennen war. Es waren die ersten fünf Verse des zwölften Kapitels des Lukasevangeliums, das eine Mahnung vor Heuchelei, Zaghaftigkeit und Geiz, eine Ermahnung zur Wachsamkeit und Verträglichkeit enthält. Es heißt da: „Es lief das Volk zu und kamen etliche tau-send zusammen, also, daß sie sich untereinander traten“. Das ganze Regiment, auch die außerhalb Halles liegenden Kompagnien, insgesamt an die 3000 Mann, wurde an diesem 21. April 1720 zur Kirchenparade in Halle zusammengezogen und mußte in der Schulkirche untergebracht werden. „Da fing er an und sagte zu seinen Jüngern: zum ersten, hütet euch vor dem Sauerteig der Pharisäer, welcher ist die Heuchelei“. Das war einer der Hauptvorwürfe, die den Pietisten gemacht wurden. „Es ist aber nichts verborgen, das nicht offenbar werde, noch

102. Ebenda.

103. Francke an Elers, 22. April 1720. Halle, Archiv der Franckeschen Stiftungen.

104. G. Kramer, a.a.O., Bd. 2, S. 325.

105. Ebenda.

106. Canstein an A. H. Francke, 29. Juli und 1. August 1719. – G. Kramer, a.a.O., Bd. 2, S. 329, Note 1.

107. Neubauer an Böhme, 4. Juni 1720. Nachlaß Francke, a.a.O.

heimlich, das man nicht wissen werde. Darum, was ihr in der Finsternis saget, das wird man im Licht hören, was ihr redet ins Ohr in den Kammern, das wird man auf den Dächern predigen.“ Das konnte aufgefaßt werden als eine Aufforderung an Francke, nun nicht mehr zurückzuhalten mit seiner Botschaft, sondern die Bahn als freigegeben zu betrachten. Zugleich konnte eine Warnung dahinterstecken, noch weiter im Verborgenen zu arbeiten und zu wirken. „Ich sage euch aber, meinen Freunden: Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten und darnach nichts mehr tun können. Ich will euch aber zeigen, vor wem ihr euch fürchten sollt: Fürchtet euch vor dem, der, nachdem er getötet hat, auch Macht hat, zu werfen in die Hölle. Ja, ich sage euch, vor dem fürchtet euch“. Das mochte endlich für die Soldaten gedacht sein; es gab aber Francke die Handhabe für den eigentlichen Inhalt seiner Predigt über den „Heldenmut der Gläubigen“: „erstens, wie derselbe den Gläubigen gegeben werde, zweitens, daß sie durch denselben alle Furcht weit überwinden“.¹⁰⁸

Die Predigt kreiste um den Gedanken: Christus ist der einzige Held, der rechte Kriegermann, von dem allein alle Kraft, Stärke und Heldenmut kommt. Die größten Helden waren die christlichen Märtyrer und Luther auf dem Reichstag zu Worms. Auch der „prophetische“ Gedanke kommt vor, daß bei den Kindern Israel, „weil sie Gott beleidigt und den nicht mehr zum Freunde hatten ... weder Freudigkeit, noch Mut, noch Sieg mehr da“ war. Der rechte von Gott kommende Heldenmut ist an keinen äußerlichen Stand gebunden – er kann sich aber nicht einstellen, „solange der Mensch noch in mutwilligen und vorsätzlichen Sünden lebet und sich als Feind Gottes beweiset ... Ihr sehet ja im äußerlichen darauf und wollet gern, daß eure Waffen und Mundierung allezeit in guter Ordnung und recht, wie sichs gehöre, beschaffen sein. Es würde ja auch gewiß keinen Bestand haben, wenn anstatt der ordentlichen und tüchtigen Waffen untaugliche gegeben würden. Ei wohlan, so sollt ihr denn auch vielmehr in eurem Christentum darauf sehen, daß ihr die rechten Waffen des Geistes erlangen und den Harnisch Gottes anziehen möget ... So ich denn, wie anfangs gesaget ist ... ohne Heuchelei reden soll, so kann ich ja freilich nicht leugnen, daß bishero manche Dinge unter euch vorgegangen sind, die mit Gottes Wort nicht übereinkommen und manche Sünden begangen werden, weswegen ihr einmal werdet müssen, so ihr euch nicht bekehret, vor Gericht kommen und von Gott gestrafet werden ...“ Als die Kriegsleute Johannes den Täufer fragten: „Was sollen wir denn thun?“ da bekamen sie zur Antwort: „Thut niemand Gewalt noch Unrecht und lasset euch begnügen an eurem Solde“.

Die Predigt dauerte anderthalb Stunden. Dann wurde gesungen: „Ein feste Burg ist unser Gott“.

Nach der Predigt, auf dem Heimwege, wurde Francke durch einen Offizier

108. Die Predigt ist abgedruckt in A. H. Franckes Sonn- und Feiertagspredigten, Halle 1724, S. 797 ff.

zur Tafel des Fürsten gebeten.¹⁰⁹ Francke saß zu seiner Linken, neben ihm der Oberst von Kleist, die Majore von Wachholz und von Niesemeuschel. Zur Rechten des Fürsten saßen die drei Dessauischen Prinzen. Dem anwesenden jungen Grumbkow sagte der Fürst, er solle seinem Vater schreiben, daß Francke bei ihm gespeist habe. Bei dieser Gelegenheit war es auch, daß Leopold auf das Wohl Natzmers trank und dabei zu Francke gewendet hinzufügte: „Ihr Protecteur“. Das war ein klares Verständigungsangebot, das eine Anerkennung Frankes als einer öffentlichen Macht enthielt, ausgesprochen von dem mächtigsten Manne in der ganzen Monarchie nächst dem König selbst. Natzmer fand sich „durch diese Coniuncturen sehr getröstet“,¹¹⁰ und auch Francke zögerte nicht, die Hand zu ergreifen. Überhaupt wurde die Predigt als ein öffentliches Ereignis aufgefaßt. Schon am 23. April bekundete der König gegenüber dem Fürsten seine Neugier auf das, „was Herr Francke gepredigt“; die Predigt werde „Kürrieus“ sein.¹¹¹ Leopold berichtete dem König darauf „in guten terminis“ über sie, so daß der König äußerte: „Ich muß sie doch auch lesen“.¹¹² Francke freute sich über den guten Bericht des Fürsten, würde sich aber, wie er schrieb, noch mehr freuen, „wenn er sie mit Bedacht läse, am meisten aber, wenn sie in dessen Seele eine Frucht schaffete“.¹¹³ Als die Predigt gedruckt vorlag, ließen die Markgrafen und die Generäle in Berlin sie aus dem Buchladen holen; sie waren „begierig zu vernehmen, was doch dem Fürsten gepredigt sei ... Wenn die 7 Regimenter in der Stadt sind, werden die Offiziere nach der Predigt häufig fragen“.¹¹⁴ Auch von einer Wirkung auf die gemeinen Soldaten wollte Francke wissen. Er hörte, daß ein Soldat, „da sich ein Bürger in ungebührlichen Worten gegen ihn herausgelassen, ihm geantwortet: wenn er in der Predigt am Sonntag gewesen, würde ers nicht thun ...“¹¹⁵

Am 12. Oktober 1720 erschien auch der König abermals in Begleitung des Fürsten Leopold und der gesamten Generalität zur Besichtigung des Waisenhauses.¹¹⁶ Die ganze innere Verfassung der Anstalten wurde dabei dem Monar-

109. A. H. Francke an Neubauer, 23. April 1720, Halle, Archiv der Franckeschen Stiftungen, A 134 c.

110. A. H. Francke an Elers, 22. April 1720, Halle, Archiv der Franckeschen Stiftungen.

111. Acta Borussica, Briefwechsel, S. 168.

112. Neubauer an A. H. Francke, 21. Mai 1720. Halle, Archiv der Franckeschen Stiftungen, A 134 c.

113. A. H. Francke an Neubauer, 25. Mai 1720. Ebenda.

114. Neubauer an Francke, 11. Mai 1720. Halle, Archiv der Franckeschen Stiftungen, A 134 c.

115. A. H. Francke an Elers, 25. April 1720. Halle, Archiv der Franckeschen Stiftungen.

116. Adler, Mitteilungen aus Joh. Heinr. Callenbergs Briefen, S. 28 ff. – G. Kranner, a.a.O., Bd. 2, S. 327 ff.

chen teils erzählt, teils vorgeführt. Unter den aufgestellten Kindern wandte er sich besonders an die, „deren Habit anzeigte, daß sie Soldaten angehörten, welche sofort hervortraten und jeder seinen Vater und die Compagnie, worin er stünde, nennen mußte“. Mit der Aufnahme von Soldatenkindern ins Waisenhaus war demnach begonnen worden. Francke mußte am 14. Oktober auf Befehl des Königs wieder in der Schulkirche vorm Regiment predigen. Da der König Zuhörer war, war die Predigt diesmal „kurz, aber sehr nachdrücklich“ über Matth. 9, 1 ff. von der „Gerechtigkeit und Stärke im Herrn“.¹¹⁷ Der Tenor ist wiederum: Gerechtigkeit und Stärke sind nur in Christus und nur durch ihn zu erlangen. Die Erkenntnis seiner Gerechtigkeit führt zur wahren Buße und Herzensänderung, aus der dann die Kraft des neuen Lebens fließt. – Nach Berlin zurückgekehrt, äußerte der König sich zu Natzmer sehr befriedigt über das Gesehene und über die Predigt.¹¹⁸ Er rühmte bei Tisch die guten Ordnungen in den Anstalten sehr, „und als jemand eine kleine Einrede thun wollen“, sagte er: „Ey, schweige er nur stille, bei dem Manne ist Gottes Segen, er kann mit zwey Thalern mehr ausrichten als ich mit zehn. Diesen Winter werde ich ihn lassen herkommen. Er kann mir die Anstalten wegen der Soldatenkinderschulen allhier einrichten“.¹¹⁹ Die in Halle empfungenen Eindrücke begannen also im Geiste des Königs eine ganz eigene Gestalt anzunehmen. Eine auf mündlicher Überlieferung beruhende Nachricht will wissen, daß der König schon bei seinem Besuch in Halle zu Francke gesagt habe, „er möchte nach Potsdam kommen und ihm auch ein solches Waisenhaus machen“.¹²⁰ Damit ist eine neue Epoche der Zusammenarbeit eröffnet, die im Zusammenhang zu besprechen sein wird.

Am 25. September 1721 ließ Leopold, der nach Halle gekommen war, um sein Regiment zu exerzieren, Francke wieder um eine Predigt vorm Regiment bitten, die am 28. gehalten wurde. Unter den Gästen befand sich diesmal die ganze fürstliche Familie: die Fürstin nebst Söhnen und Töchtern und die Schwester des Fürsten, die verwitwete Markgräfin Philipp.¹²¹ Francke predigte über „die zuvorkommende Gnade Gottes, wie sie sich erzeige und was sie wirke“.¹²² Sie wirkt aber so, „daß nämlich ein Mensch mit seinem Gemüth auf ganz andere Dinge gerichtet ist, welche wohl an und für sich selbst nicht unrecht sind, sondern nach der Beschaffenheit seines Berufs von ihm erfordert werden. Aber siehe, indem er ganz was anderes thut, thut Gott indessen sein Werk und kommt

117. Abgedruckt in A. H. Franckes Sonn- und Feiertagspredigten, Halle 1724 S. 1539 ff.

118. A. H. Francke an Elers, 19. Oktober 1720, a.a.O.

119. A. H. Francke an Elers, 23. Oktober 1720, a.a.O.

120. Geschichte des Kgl. Potsdamschen Militärwaisenhauses, 1824, S. 9. Vgl. G. Kramer, a.a.O., Bd. 2, S. 461, Note.

121. Neubauer an Böhme, 1. Oktober 1721, Nachlaß Francke, a.a.O. – Elers, Tagebuch, 26., 28., 29. Sept. 1721.

122. Abgedruckt in A. H. Franckes Sonn- und Feiertagspredigten, S. 1417 ff.

ihm in demselben mit seiner Gnade zuvor“. Das kann sowohl durch Leiden wie durch Wohltaten geschehen. Hört der Mensch auf die zuvorkommende Gnade, indem er z. B. bei reiferen Jahren seinen ganzen Lebenslauf überdenkt und in ihm Gottes Regiment und Führung anerkennt, so wird aus der zuvorkommenden bald die zubereitende, wirkende und mitwirkende Gnade Gottes werden, durch die er die wahren Hindernisse der Vereinigung mit Gott und ihre Beseitigung erkennt. Dann kommt es darauf an, nicht wieder aus Gottes Gnade zu fallen und die wahren Früchte des Glaubens hervorzubringen. – Am Nachmittag war Francke wieder Gast des Fürsten, nachdem dessen Damen und Kinder am Tage zuvor bei ihm zu Gast gewesen waren.¹²³ Auch am Tage nach der Predigt war Francke wieder beim Fürsten, und dieser Verkehr setzte sich noch mehrere Wochen hindurch fort, wobei Leopold selbst in Franckes Privatwohnung im Pfarrhaus erschien.¹²⁴ Es handelte sich dabei auch um ein „ganz extraordinäres Nebengeschäft“ Franckes, um den Fall des Kommandeurs des Regiments Alt-Anhalt, des Obersten von Kleist.¹²⁵ Der Fürst hatte seinem Obersten befohlen, seinen Privatsekretär wegen Unregelmäßigkeiten verhaften zu lassen. Als der Oberst diesem Befehl nicht nachkam, wurde eine Untersuchung auch gegen ihn eröffnet. Nun wagten sich die Behörden und Privatleute in Halle mit ihren Klagen gegen Kleist hervor, die sie bisher aus Furcht unterdrückt hatten. Der Oberst hatte selbständig Soldaten gegen Geld verabschiedet, Geschenke erpreßt, den Namen des Fürsten dabei mißbraucht, Unschuldige bedroht und in Arrest geworfen, „allerhand Delinquenten, sowohl Studenten als auch anderes Lumpengesindel“ als Soldaten angenommen und dadurch vor Strafe bewahrt, die zuständigen Behörden in unanständiger Weise bedroht, nicht alle Vorfälle beim Regiment seinem Chef gemeldet, endlich Soldaten, die gestohlen hatten, beurlaubt und nach ihrer Wiederkehr unbestraft gelassen. Kleist wurde durch Spruch des Kriegsgerichts, dessen Vorsitzender Natzmer war, am 24. April 1722 kassiert und zu vier Jahren Festung verurteilt.¹²⁶ Da Kleist auch einen ungünstigen Bericht über die Universität an den König erstattet hatte, konnte Francke die Angelegenheit benutzen, um den Fürsten, der sich mit seinem Regiment durch die Aufführung seines Kommandeurs unversehens in der Defensive befand, auf seine und der Universität Seite herüberzuziehen.¹²⁷ Aber Francke hat dabei noch weitergehende Absichten gehabt: die Bekehrung des Fürsten. Er schreibt am 11. Oktober:¹²⁸ „Gestern mittag habe ich mit dem Fürsten von

123. Neubauer an Böhme, 1. Oktober 1721, a.a.O.

124. Desgleichen, 9. November 1721. Elers, Tagebuch, 19. Oktober 1721.

125. Neubauer an Böhme, 1. Oktober 1721, a.a.O.

126. *Acta Borussica*, Briefwechsel etc., S. 185.

127. Neubauer an Böhme, 9. Nov. 1721, a.a.O.

128. A. H. Francke an Elers, 11. Oktober 1721. Halle, Archiv der Franckeschen Stiftungen.

Dessau gespeiset; und hat er mich recht sorgfältig bedienet, gespeiset und getränkt. Ach daß ich ihn an seiner Seele hinwiederum nach meinem Wunsch recht bedienen, speisen und tränken möchte; oder daß es der Herr durch einen andern thun möchte ...“ Das ist nun wohl ein frommer Wunsch geblieben, ebenso wie die völlige innere Gewinnung des Königs für den Pietismus, aber es war ein Grad Vertraulichkeit erreicht, den vor zwei Jahren noch niemand zu erwarten gewagt hätte. Am 19. Oktober meldet Elers' Tagebuch: „Heute nachmittag um 3 kam der Fürst von Dessau mit dem Major Wachholtz zum Herrn Professor, ging erst in die große Stube, danach in sein Stübchen und redete lange vertraulich mit ihm, endlich nahm er Abschied und versprach allen gnädigen Beistand. Herr sei auch dafür gepreiset“. Es war ein *modus vivendi* geschaffen, der ein gegenseitiges vernünftiges Verhalten mit sich bringen mußte, ohne daß bei dem mißtrauischen Charakter des Fürsten gelegentliche Trübungen dabei ausgeschlossen waren. So beklagte sich Leopold noch im Jahre 1723 einmal, Francke wolle sein Regiment von Halle wegbringen,¹²⁹ eine Klage, die selbst die gewandelte Stellung Franckes anzeigt: früher hätte der Fürst nicht daran gedacht, auch nur eine solche Möglichkeit zuzugeben.

Bei dem vorbildlichen Ansehen, das der Fürst von Anhalt-Dessau und die von ihm verkörperte „forsche“ militärische Richtung in der Armee besaßen, mußte die Wandlung seines Verhältnisses zu Francke, mußten die wiederholten Predigten Franckes vor ihm, die dann gedruckt und verbreitet wurden, auch eine psychologische Rückwirkung auf das Offizierskorps haben; sie mußten seine Aufmerksamkeit in positiver Weise auf Francke richten. Militärischer Schneid und pietistische Frömmigkeit schienen nicht mehr unvereinbar. Der pietistische Flügel in der Armee wurde gestärkt. Von hohen und höheren Offizieren zählte zu ihm außer Natzmer der General Kurt Hildebrand von Löben, Chef des in Berlin stationierten Infanterieregiments Nr. 26, der wie Natzmer zur militärischen Suite des Königs gehörte. Seine Frau hatte schon 1710 die Vermittlerin zwischen Francke und der dritten Gemahlin Friedrichs I. abgegeben.¹³⁰ Sodann der Generalfeldmarschall Alexander Hermann Graf von Wartensleben, Chef des ebenfalls in Berlin liegenden Infanterieregiments Nr. 1. Weiter der General David Gottlob von Gersdorff, Chef des Regiments Grenadiergarde (Nr. 18), das in Oranienburg, Spandau und anderen Orten der Umgebung Berlins lag. In Berlin gehörten ferner zu den pietistisch gesinnten Soldaten der Oberst Karl Friedrich von Kratz, Kommandeur eines Berliner Garnisonregiments, und der Oberstleutnant Ernst Friedrich Finck von Finckenstein, Kommandeur des Berliner Kadettenkorps, der zugleich dem Leibregiment des Königs angehörte. Die Anhänger Franckes in der Armee waren also in Berlin konzentriert, eine Tat-

129. Mylius an A. H. Francke, 2. Nov. 1723. Halle, Archiv der Franckeschen Stiftungen.

130. Canstein an A. H. Francke, 11. Jan. 1710, 13. Dezember 1710.

sache, die offenbar mit dem Eifer des Freiherrn von Canstein zusammenhängt, dessen Haus ein pietistischer Sammel- und Ausstrahlungspunkt in Berlin war. Außerhalb Berlins konnten der General André Rouveillas du Veyne, Chef des in Pommern liegenden Dragonerregiments Nr. 1, und der General Georg Abraham von Arnim, Chef des Infanterieregiments Nr. 5 in Magdeburg, zu den Anhängern Franckes gerechnet werden.¹³¹ Im Regiment Alt-Anhalt galt der Major Gustav von Staudach als Muster eines frommen Offiziers von unsträflichem Leben und Wandel.¹³²

Das war aber offenbar nicht immer so, denn 1728 wurde er vor ein Kriegsgericht gestellt, weil er einen Unteroffizier geschlagen hatte, wozu der König bemerkte, daß „die ambition sich gantz unter die Unterofficiere vergehen würde, wenn sie so tractieret werden“.¹³³ An Staudach werden seine Wohltätigkeit und seine Sorge für den Unterricht seiner Soldaten im Christentum gerühmt.¹³⁴ Auch von der Familie von Wobeser, der ein Rittmeister und ein Hauptmann angehörten, wurde gerühmt, daß sich „in ihr ein großer Segen Gottes zeigt“, daß es in ihr „ordentlich und christlich zugehet, auch insonderheit ratione der Kinderzucht“.¹³⁵ Vielfach waren auch die Frauen von Offizieren Anhängerinnen Halles, wie es für die Frauen der Obersten von Kröcher und von Sydow in Berlin bezeugt ist.¹³⁶ Ferner gab es in der Armee zahlreiche Zöglinge des Pädagogiums, von denen man allerdings nicht durchweg annehmen darf, daß sie Pietisten geworden sind. Unter den Offizieren, die im Pädagogium erzogen wurden, treffen wir auf die Namen von Arnim (5mal), von Asseburg, von Bismarck, von Braunschweig, von Busch, von Hagen, von Holtzendorff (3mal), von Katte, von Krautt, von Löben (2mal), von Meinders, Möller, von Mosel, von Natzmer, von Niesemeuschel, von Sanitz, Graf von Schlippenbach, von Stein, Graf von Wartensleben, von Wietersheim, von Winter, von Zanthier (2mal).¹³⁷

Die Annäherung des Fürsten von Anhalt-Dessau an Francke mußte die natürliche psychologische Rückwirkung verstärken, die von der religiösen Haltung des Königs auf das Offizierskorps ausging, von der ein Autor des 18. Jahrhunderts gesagt hat, daß sie „die große Wirkung“ gehabt habe, „daß die Religion in Ansehen stand und selbst von Generalen, Offizieren und gemeinen Soldaten geliebet und ausgeübet wurde, deren dann König Friedrich der Zweite bei seiner Thronbesteigung unter dem ererbten vortrefflichen Kriegsheer viele

131. Lindhammer an A. H. Francke, 18. Febr. 1721. Nachlaß Francke, a.a.O. – Canstein an A. H. Francke, 16. Januar 1717.

132. Fassmann, a.a.O., Bd. I, S. 763 f.

133. Acta Borussica, Briefwechsel etc., S. 305.

134. Fassmann, a.a.O.

135. Lindhammer an A. H. Francke, 14. Januar 1721. Nachlaß Francke, a.a.O.

136. Köppen an A. H. Francke, 2. März 1726, Nachlaß Francke, a.a.O.

137. Nach den Listen im Archiv des Pädagogiums VIII, Nr. 2, Fach 20.

fand und wegen derselben in seinen ersten Kriegen desto mehr ausrichtete.“¹³⁸ Seit der wenigstens äußeren Gewinnung Leopolds für Francke gab es keinen bedeutenden, weithin sichtbaren Gegenpart einer religiösen militärischen Berufsauffassung mehr.

Das Hauptwerkzeug zur Verbreitung des religiösen Geistes in der Armee waren die Feldprediger.^{138a} Die Pietisten haben von Anfang an ihr Augenmerk auf dieses Instrument der Ausbreitung ihres Geistes in der Armee gerichtet. Canstein klagte im April 1716 mit Bezug auf die Besetzung der Feldpredigerstellen: „Dieses ganze Werk ist noch in keine Ordnung gebracht“.¹³⁹ Bisher wurde die Besetzung so gehandhabt, daß die Offiziere einen Kandidaten für das Feldpredigeramt ihres Regiments vorschlugen, der dann von dem Berliner Garnisonprediger Lampertus Gedike begutachtet wurde.¹⁴⁰ Canstein wollte dagegen den Feldprediger im Regiment des Königs bei geeigneter Besetzung zur Hauptperson sowohl hinsichtlich der pietistischen Beeinflussung des Königs wie der Leitung des ganzen Militärkirchenwesens machen. Er schreibt darüber am 21. April 1716 an Francke: „Was den Feldprediger für den König anlangt, so ist in Wahrheit die Sache von der allergrößten Wichtigkeit. Haben wir ihn (d. h. den König) gewonnen, oder daß er aufs wenigste bleibt gesinnet wie er ist, so haben wir alles sozusagen erhalten, und da die Königin auch anfängt, die Wahrheit zu fühlen, würde es eine Gelegenheit sein, ihr immer näher zu treten. Also ist nicht um das Regiment zu thun, sondern daß wir dem König einen gleichsam zur Rechten setzen, auf den man sich auf unserer Seiten völlig verlassen kann, mit dem man sich ganz offenherzig verstünde, von welchem man auch versichert wäre, daß er nicht über kurz oder lang möchte auf eine oder andere Art über sich und andere, die Gott fürchten, eine übele Nachrede ziehen. Wozu kommt, das bei dem König dieses mit unter spielt. Er will gern den besten und gescheitesten Prediger bei seinem Regiment haben und da er die Feldprediger alle gern gut verlanget, solche auch nicht mehr will angenommen werden (wissen) von den Offizieren, selbst folglich mit denen die besten Stellen im Lande besetzen will: so ist gar kein Zweifel, daß, wenn er einen hat bei seinem Regiment, der auch hiezu die erforderlichen Qualitäten hat, er ihm vor allen andern die Inspection darauf, wie ich wünsche, auftragen wird. Alle diese Considerationen sollen bewegen, daß Sie wohl thun, dem König den allerbesten

138. A. F. Büsching, Beiträge zur Lebensgeschichte denkwürdiger Personen 1783, I. Teil, S. 208.

138a. Die gänzlich unzulängliche Jenaer theologische Dissertation von Helmut Risch, Der kurbrandenburgische Feldprediger und seine Bedeutung für das Heer 1655–1806 (Masch.-Schr. 1942) gibt für unsere Zusammenhänge überhaupt nichts her. Ungedrucktes Material aus Halle hat sie nicht benutzt. Der Name August Hermann Franckes kommt nicht einmal vor.

139. Canstein an A. H. Francke, 11. April 1716.

140. Ebenda.

zu gönnen und vorzuschlagen, stünde er auch schon im Amt, wenn er nur ungeheiratet wäre oder wenigstens keine starke Familie hätte. Der seel. Herr Dr. Spener pflegte Herrn Porst zu sagen: er könne mehr in dem Reiche Gottes ausrichten als wenn er der größte Generalsuperintendent wäre, obschon (er nur) ein armer Dorfprediger zu Malcho.¹⁴¹ Wollte Gott gefallen, ein Subjectum zu zeigen, das von ihm auf eine besondere Arth sowohl nach dem Äußerlichen als Innerlichen charakterisieret ... Ich nach meiner wenigen Einsicht würde einem solchen zur Acceptierung dieser Stelle rathen (wenn ich nach Gottes Willen Sie mündlich spreche, werden Ew. Hoch Ehrw. hievon noch mehr überzeugt werden), sollte er auch schon nach dem äußerlichen im Stande, in einer ansehnlichen und wichtigen Stelle stehen. Entweder würde es mit dem König dann recht gut oder böse werden, oder aufs wenigste sollte das Werk des Herrn eine gute Förderung in diesen Landen erhalten. ... Ich schreibe dies aus der Fülle meines Herzens und der Überzeugung, daß ein solches Subjectum in der That und Wahrheit Caput könnte sein und werden des Werkes des Herrn in diesen Landen ...“ Weiter am 10. April 1717: „Das meiste, so mir itzo anlieget und mit mir zu Bette gehet und aufstehet, ist, wie man den König versorgen könne, auf eine Arth und Weise, daß ich und Sie alle mit Freudigkeit versichern können, wir haben alles getan, um den König aus dem Verderben zu reißen, sollte es auch ohne Ergebnis sein. Darauf mögen wir bedacht sein ...“ Wir haben hier ein eklatantes Beispiel pietistischer Personalpolitik. Im übrigen zeigt sich Canstein über die Absichten des Königs hinsichtlich einer Neuorganisation des Militärkirchenwesens völlig im Bilde. Nur diese genaue Kenntnis, die er ohne Zweifel Natzmer verdankte, ermöglichte es ihm, Einfluß darauf zu nehmen, wobei er sich wiederum Natzmers bediente, denn er selbst war dem König wegen seiner „Hitzigkeit“ suspekt, bemerkt der König doch einmal, er hetze Francke auf.¹⁴²

Es ist Canstein nicht gelungen, die Feldpredigerstelle im Regiment des Königs mit seinem pietistischen Vertrauensmann zu besetzen und diesen zum Chef des Militärkirchenwesens zu machen. Der König wünschte den Prediger der Evangelischen Gemeinde im russischen Archangelsk, Philipp Michaelis, einen Bruder des Hallischen Theologieprofessors Dr. Michaelis. Canstein wollte von Michaelis' Abberufung aus Archangelsk nichts wissen, denn er war eine Säule des Pietismus in Rußland, der König aber wollte nichts von einem anderen Kandidaten hören, so daß Michaelis im März 1718 trotz großer Bedenken sein Amt in Potsdam antrat.¹⁴³ Am 13. März 1718 predigte er in der Berliner Garnisonkirche zum ersten Male vor der gesamten Generalität.¹⁴⁴ Inzwischen war auch die Neuorganisation des Militärkirchenwesens erfolgt, die die militärische voll-

141. Landsitz des Ministers Paul von Fuchs.

142. Canstein an A. H. Francke, 21. Sept. 1717.

143. Erich Schild, Der preußische Feldprediger Bd. II (1890), S. 83 ff.

144. Elers, Tagebuch, 13. März 1718.

ständig von der zivilen Kirchenorganisation trennte und einem Feldpropst oder Feldinspector unterstellte. Zum ersten Feldpropst wurde am 6. Januar 1717 Lampertus Gedike ernannt. Gedike,¹⁴⁵ 1683 geboren, war ein Schüler Franckes, war 1708 Informator im Pädagogium und nahm seit 1709 als Feldprediger am Spanischen Erbfolgekrieg teil, während dessen er mit Canstein in eine gewisse Spannung geriet, weil er nach dessen Urteil in seinen Briefen zu viel über seine Kriegsleiden klagte. Vielleicht erklärt sich daraus auch die gewisse Zurückhaltung des sehr kritischen Canstein ihm gegenüber, obgleich Cansteins Schwester, die Frau des Generals von Löben, seine Gönnerin war. Canstein hat auch die enge Verbindung zwischen Gedike und Natzmer gestiftet. 1712 wird er Prediger an der Berliner Garnisonkirche und steht seitdem in Briefwechsel mit Francke. Zu seinem Leidwesen muß er 1715 den König in die Pommersche Campagne begleiten, während der er 28mal vor König und Königin predigte, während er mit dem Fürsten von Dessau in Spannung geriet, der schlecht darauf zu sprechen war, daß er fromme Bücher und Traktätchen unter den Soldaten verteilte. Gedike erhielt den gleichen Rang wie die beiden Berliner Pröpste zu St. Nicolai und St. Petri und versah gleichzeitig das Feldpredigeramt im Regiment Grenadiergarde (Nr. 1), dessen Chef Wartensleben war.

Auch bei der Ernennung Gedikes war Canstein nach Möglichkeit bestrebt, „daß der Zweck in Ausbreitung des Reiches Gottes ... erlanget werde“.¹⁴⁶ Das Präsentationsrecht der Feldprediger verblieb zunächst bei den Regimentschefs, aber Gedike hatte die präsentierten Kandidaten zu prüfen. Canstein sorgte nun dafür, daß zu den Prüfungen neben Gedike auch die beiden anderen Berliner Pröpste Porst und Roloff, die „hallisch“ gesinnt waren, hinzugezogen wurden.¹⁴⁷ Der König wünschte auch selbst, daß Schüler Halles angestellt würden. Er sagte zu Gedike, er solle mit Francke wegen guter Kandidaten korrespondieren. „Es müssen aber nicht Schulmeister, sondern rechte stattliche Prediger sein“.¹⁴⁸ Canstein fügte hinzu, der König habe sich „ein eigenes Bild von einem Prediger gemacht, so an sich nicht eben unrecht, aber zu schaffen mehr als schwer ist, zumalen die Schulen im Lande so schlecht beschaffen und die Leute nichts mit sich auf Universitäten bringen“. Im April 1718 schickte Gedike den Feldprediger Laurentii nach Halle, einen früheren Informator des Waisenhauses, den er ihm im Jahr zuvor für das Feldpredigeramt im Löbenschen Regiment entrissen hatte,¹⁴⁹ um mit Francke darüber zu konferieren, wie man tüchtige Feldprediger aus Halle bekommen könnte. Francke zeigte eine gewisse

145. Über Gedike vgl. Weiske, *Pietistische Stimmen aus der Mark Brandenburg*. Jahrb. f. brandenb. Kirchengesch. 24 (1929), S. 201 ff.

146. Canstein an A. H. Francke, 9. Januar 1717.

147. Desgl. 2., 5., 9. Januar 1717.

148. Ebenda.

149. Weiske, a.a.O., S. 209.

Zurückhaltung, wie er sie schon bei der Aufnahme von Soldatenkindern ins Waisenhaus gezeigt hatte. Waisenhaus und „Seminarium universale“ hatten nach seinen Absichten eine ökumenische Bedeutung, er sah die Gefahr, daß ein Einbruch des Staates in sie erfolgen würde, der den universalen Charakter seiner Anstalten zerstören konnte. Sein Predigerseminar sollte Vorkämpfer des Pietismus für alle Länder der Welt heranziehen und nicht eine bloße Pepinière für preußische Feldprediger werden. Er hatte seine besten Leute für andere, universalere Zwecke bestimmt. So legte er Laurentii weitläufig dar, „daß man dem Herrn Gediken in sein Verlangen nicht so willigen könnte, weil man hier der Leute nicht so viel habe ... Man müßte die Candidatos in Berlin exerciren und die besten daraus nehmen“.¹⁵⁰ Canstein verfaßte darauf ein Projekt, nach dem Francke in Halle mit einem vom König herzuschießenden Kapital ein „Seminarium ecclesiasticum militare“ gründen sollte.¹⁵¹ Daraus ist nichts geworden. Dennoch hat sich die Entwicklung nicht aufhalten lassen, daß die Kandidaten für Feldpredigerstellen aus Halle genommen werden mußten. Schon bis 1729 waren allein aus den am Pädagogium unterrichtenden Informatoren 15 Feld- und Garnisonprediger hervorgegangen.¹⁵² Diese Entwicklung konnte Francke nur mit zwiespältigen Gefühlen beobachten: einerseits mußte er die pietistische Militärseelsorge bejahen, die ihm andererseits die besten Nachwuchskräfte wegkehrte. Der Bedarf der Armee an Feldpredigern belief sich gegen Ausgang Friedrich Wilhelms I. auf über hundert. Sie mußten alle in Halle studiert haben. Aber die Militärseelsorge war ein Gebiet, dem sich der Pietismus je länger, desto weniger entziehen wollte und konnte und auf dem er denn auch große Erfolge erringen sollte. Canstein und Natzmer sorgten vor Francke dafür, daß die Bahn gebrochen wurde.

Eine königliche Verordnung vom 22. Januar 1720 gestand zwar weiterhin das „jus praesentandi candidatos ad examen“ den Regimentschefs zu, jedoch wurde hinzugefügt, „daß, wenn die Regimenter es von dem Feldpropst verlangen, dieser für geschickte candidatos äußerster Möglichkeit nach sorgen solle“.¹⁵³ Damit war der Weg gewiesen, daß praktisch die Feldpredigerstellen auf Antrag der Regimenter vom Feldpropst besetzt wurden, der auf Verlangen des Königs in der Folgezeit immer enger mit Halle zusammenarbeiten mußte. Nach einer königlichen Verordnung vom 10. Februar 1716 war „bei der Vergebung der Pfarrdienste im Lande auf Versorgung der Feldprediger zu reflektieren“: bei Pfarrvakanzten sollten, „wenn sie sich durch gute Lehre und unsträflichen Wandel meritiert gemacht“, die Feldprediger vor anderen dazu befördert werden. Die Folge dieser Bestimmung ist gewesen, daß in der Tat, wie der

150. Franckes Diarium, 7. April 1718, a.a.O.

151. Canstein an A. H. Francke, 24. Mai 1718.

152. Weiske, a.a.O., S. 210.

153. E. Schild, a.a.O., Bd. 2, S. 88.

König es wünschte, die Besetzung der besseren Pfarrstellen ausschließlich durch Feldprediger erfolgte, was dem Feldpredigeramte wiederum eine erhöhte Anziehungskraft verlieh. Da die Prüfung der Kandidaten für das Feldpredigeramt durch den Feldpropst erfolgte, der die Forderung einer nochmaligen Prüfung der Feldprediger bei ihrem Übergang zum zivilen Pfarramt durch das Zivilkonsistorium abzuwenden mußte,¹⁵⁴ hing die Besetzung eines großen Teiles auch der zivilen Pfarrstellen tatsächlich von der Feldpropstei ab. Man hat nicht mit Unrecht gesagt: „Das Moment, daß der größere und vornehmere Teil der märkischen Geistlichen durch die Zwischenstufe des Feldpredigeramtes hindurch ging, ist auch für die Geschichte der Kirchenverfassung nicht unwichtig, indem grade dadurch auch im Kirchenwesen der Geist einer strengen militärischen Disciplin Eingang fand.“¹⁵⁵

So war denn auch die Aufsicht des Feldpropstes über die Feldprediger sehr genau. Alle Vierteljahre hatten sie ihm eine ausgearbeitete und ins reine geschriebene Predigt, alle zwei Jahre eine über einen vorgeschriebenen Text verfaßte Predigt einzureichen, „damit daraus ihre Lehrart und Gaben wie auch Fleiß und Wachsthum in den Studien besser geprüft und bei vorfallenden Beförderungen mit mehrerem Grunde über ihre capacité attestiert werden könne“.¹⁵⁶ Wie über die Offiziere hatten die Regimentskommandeure auch über die Feldprediger Konduitenlisten zu führen.¹⁵⁷

Von besonderem Interesse sind die Äußerungen pietistischer Feldprediger über die Anforderungen, die an ihr Amt gestellt werden. So schreibt der Potsdamer Garnisonprediger Hornejus einmal an Francke:¹⁵⁸ „Sie (die Feldprediger) müssen aber meinem Bedünken nach folgende requisita nothwendig an sich haben: 1. daß eine wahrhaftige Erkenntnis und Furcht Gottes bei ihnen, 2. sie in studio gut versiret, weil man mit Reformierten zu thun hat, 3. ihre Gaben im Predigen gründlich und erbaulich, und die Aussprache penetrant und vernehmlich, 4. ihre conduite liebeich, unaffected, aufrichtig und demütig, 5. ihre äußerliche Leibesconstitution stark und vigoreuse, wozu noch 6. eine gute Manier zu catechisiren und einige Erfahrung, mit Maleficanten, Kranken, Angefochtenen gehörig umzugehen. Wer blödes Temperaments ist, wer weichlich, eckelhaft und eine Aversion vor Krankheiten hat, der schickt sich hie durchaus nicht her. 3 Lazarette müssen wöchentlich zum wenigsten einmal besucht und in jedem eine Betstunde gehalten werden. Wenn der Kranke ver-

154. Ebenda, S. 89 ff.

155. H. v. Mühler, Geschichte der evang. Kirchenverfassung in der Mark Brandenburg, 1846, S. 231.

156. E. Schild, a.a.O., S. 93.

157. Ebenda, S. 94.

158. Hornejus an A. H. Francke, 4. April 1725. Halle, Archiv der Franckeschen Stiftungen, C. 129.

langet nach dem Prediger, so muß er zu ihm gehen, er habe was für eine Krankheit er wolle. Ich habe das meinige dabei gefunden und ist mir Potsdam all eine gesegnete Schule für meine Seele gewesen.“ „Blöden Temperaments“ durfte der Feldprediger in der Tat nicht sein, wenn der Potsdamer Oberst von Dockum einmal in einem Konfliktsfalle zu Hornejus sagte: „Fahret nur so fort ..., so werden wir Euch Euren schwarzen Mantel lausen“. ¹⁵⁹

Über die Ansprüche, die die Offiziere selbst an die Feldprediger stellten, berichtet ein Prediger, der mit zwei Amtsbrüdern vor dem General von Lottum eine Probepredigt gehalten hatte: „Denn nächst dem, daß er (der General) eine schwache Ausrede (= Aussprache) an allen aussetzet, hat ihm der Vortrag selbst allzu einfältig geschienen, sintemalen die Officiere gerne was Hohes und künstlich Ausgeführtes hörten. Dahero er einen solchen Prediger wählen mußte, damit er bei den übrigen Officiers bestehen könnte; widrigenfalls möchte es ihm auch so gehen, als dem Herrn General Schwendy, welcher wegen des letzterwählten Feldpredigers von seinen Officiers allerlei Verdrießliches hören mußte, sintemalen sie auch bei dem Könige deswegen Klage geführt hätten“. ¹⁶⁰ Ob solche Klagen beim König Erfolg hatten, steht dahin, hatte er doch genaue Vorschriften für die Predigtweise der Feldprediger erlassen, in denen gerade auf Faßlichkeit, Einprägsamkeit, Einfachheit und Deutlichkeit des Kanzelvortrags Wert gelegt wurde, wobei vorgeschrieben wurde, daß die Prediger sich aller gekünstelten, allegorischen und verblühten Worte und Redensarten enthalten, ihre Texte wohl einteilen, sie auf eine kurze, jedoch verständliche Art erklären, bei jeder Einteilung die Applikation sofort anhängen, alle unnützen Repetitionen und Digressionen vermeiden, vielmehr das Thema kurz, bündig und durch klare Schlüsse ausführen sollten. ¹⁶¹ Es durften keine Kontroverspredigten gehalten werden, und der Prediger mußte bei Strafe von zwei Talern zugunsten der Invalidenkasse in einer Stunde mit seiner Predigt fertig sein. ¹⁶²

Lehrmäßig hatten die Feldprediger in erster Linie unter Offizieren und Soldaten Naturalismus, Freigeisterei und Atheismus zu bekämpfen. Hiergegen richteten sich Gedikes „Grundsätze christlicher Religion“, die 1717 erschienen und die der Vorrede nach „zuerst denen Soldaten zum Besten“ entworfen sind. ¹⁶³ Auch der König sorgte für die Verteilung von Erbauungsbüchern in der Armee. Schon 1715 ist die Verteilung von Neuen Testamenten nachweisbar. ¹⁶⁴ Am 9. Oktober 1733 schrieb der König an Gedike: „Ich will die Bücher erst nach

159. Köppen an A. H. Francke, 2. März 1726, Nachlaß Francke, a.a.O.

160. Justinus Töllner an A. H. Francke, 13. Dezember 1721, Nachlaß Francke, a.a.O.

161. E. Schild, a.a.O., S. 100 ff.

162. Ebenda, S. 162.

163. Ebenda, S. 134.

164. Canstein an A. H. Francke, 9. März 1715.

meiner façon einrichten lassen, denn ein jedes Zelt ein Buch haben soll. Also will ich einige Gebete und Gesänge mit beiheften lassen, deswegen sollt Ihr mir 6 Morgen- und 6 Abendgebete für die Soldaten abfassen, die ungekünstelt, kurz und doch kräftig sind, sodaß sie ein gemeiner Soldat verstehen und fast auswendig lernen kann; zu sagen 1. wenn wir im Felde stehen, 2. wenn wir in Garnison sind, 3. wenn man marschiert, 4. wenn es zur Bataille geht, 5. wenn wir in Belagerung sind, 6. wenn zum Sturm kommandirt wird. Dann sollt Ihr Mir auch 30–40 Gesänge, die am erbaulichsten, nötigsten und von den bekanntesten sind, von Luther, Paul Gerhard u. a. auswählen. Diese Gebete und Gesänge, welche ungefähr 3 Bogen ausmachen können, sollen an die Testamente angebunden werden, welches zusammen einen mäßigen Band ausmachen wird. Ihr sollt also sorgen, daß die Gebete recht gut gemacht werden und die anderen Prediger zu Hilfe nehmen“.¹⁶⁵ Aus soldatischen Kreisen selbst stammte das Buch von Johann Friedrich von Wascheta, Soldat im Kalksteinschen Regiment, „Der glückselige Soldat“, das in sechs Teilen mit Belegen aus der Schrift die Pflichten des Soldaten gegen Gott, gegen seinen Kriegsherrn, gegen seine Vorgesetzten, gegen seine Kameraden, gegen jedermann und gegen sich selbst behandelt.¹⁶⁶ Der Feldprediger Schmalvogel vom Bordschen Regiment (Nr. 22) in Stargard verfaßte eine „Anweisung zum wahren Christentum für Kriegsleute“, die auf Kosten der Offiziere des Regiments gedruckt wurde. Eine weitere Geldspende der Offiziere ermöglichte es ihm, tausend Exemplare des Cansteinschen Neuen Testaments aus Halle zu beziehen und unter die Soldaten zu verteilen. Ebenso wurde der Druck seines „Gesangbuches auserlesener Lieder“ finanziert.¹⁶⁷

Es war eine oft über Menschenkraft hinausgehende Aufgabe, die den Feldpredigern gestellt war: eine zum Teil aus Widerwilligen und Asozialen bestehende militärische Gemeinde, deren äußere Zucht schon nur mit barbarischer Disziplin aufrechterhalten werden konnte, zum Begreifen einer sittlichen Ordnung zu führen. Ein theologischer Schriftsteller der Zeit meint: „Zu einem Feldprediger heißet es nicht: Ich sende Dich mitten unter die Wölfe, sondern heutzutage: Ich sende dich mitten unter die Teufel“.¹⁶⁸ Die schwierigste Station war ohne Zweifel das Regiment der großen Grenadiere in Potsdam. Der Feldprediger Michaelis hatte hier mit schwerer Widersetzlichkeit mancher Soldaten beim Katechismus- und Lese- und Schreibunterricht zu kämpfen, so daß er eine Zeitlang nicht ohne Lebensgefahr ausgehen konnte und der besorgte Kommandeur ihm bei nächtlichen Krankenbesuchen eine Wache mitgab.¹⁶⁹ 1729 bemerkt Michaelis jedoch, daß das Regiment nach noch nicht einem halben Jahrzehnt

165. E. Schild, a.a.O., S. 82 f.

166. Ebenda, S. 95. M. Jähns, *Gesch. d. Kriegswissenschaft.* (1889–91), Bd. 3, S. 2446.

167. Ebenda, Bd. I, S. 4 f.

168. Gerber, *Unerkannte Sünden*, zitiert bei E. Schild, Bd. I, S. 2.

169. E. Schild, Bd. I, S. 9.

seine innere Gestalt gewandelt habe.¹⁷⁰ Auch von dem Feldprediger Weihe im Regiment des Prinzen Dietrich von Anhalt-Dessau hieß es bei seinem Übergang zum Zivildienst, nach seiner achtjährigen Tätigkeit sei das Regiment in solcher Zucht und Ordnung, „wie mans selten findet“.¹⁷¹ Der Feldprediger Lindhammer von den Gardeducorps schrieb an Francke über den Erfolg seiner Arbeit: „Es sind zwar sehr viele in unserm Corps, über die ich mich nicht freuen kann, es sind aber auch manche, die mich vergnügen und manche, von denen ich gute Hoffnung habe. Ich habe manche gute Gelegenheit, an ihnen in Liebe zu arbeiten, öffentlich und sonderlich am meisten, wenn sie zum Abendmahl gehen wollen, da sich ein jeder vorher bei mir im Hause melden muß ... Gott hat auch aus Gnaden die Herzen des Corps, sowohl der Herren Officiers als der Gens d'Armes, so viel mir wissend worden aus gewissen criteriis, zu einem Vertrauen gegen mich Armen gelenket, nicht allein weil der Herr zu meinen öffentlichen Predigten mehr als sonst jemals Kraft und Munterkeit darreicht, nachdem ich meine ganze anvertraute Gemeinde vor mir habe; sondern auch weil er mich gnädig bewahret, daß ich mit meinem Exempel niemandem anstößig werde ... Neulich starb mir einer von den Gens d'Armes, an dem ich Freude gehabt. Er hieß Christian Schatz, wird auch ohne Zweifel in dem Schatzkasten Christi sein. In seiner Krankheit erzählte er mir gleich anfangs mit Thränen, daß er weder lesen noch schreiben gelernt. Dafür ist er aber, wie ich von andern vernommen, desto fleißiger in die Predigten und Betstunden gegangen und hat seine beiden Kinder desto sorgfältiger zur Schule gehalten ... Auch habe ich zween kranke Gens d'armes, denen Gott das Herz sehr gerührt hat, welches ihre häufigen Thränen bezeugen ...“¹⁷²

Ein besonderes Hindernis für die Tätigkeit der Feldprediger war die Tatsache, daß ein großer Teil der Soldaten, ihrer Frauen und Kinder Analphabeten war. Die Feldprediger mußten daher förmlichen Schreib- und Leseunterricht einrichten, der bei den Erwachsenen auf großen Widerstand zu stoßen pflegte. Der Feldprediger Schulz brauchte in einzelnen Fällen 2 bis 3 Jahre, bis seine Schüler es im Lesen und Schreiben zu einiger Fertigkeit brachten. Dabei hatte er offenbar besondere pädagogische Fähigkeiten: er wußte das Ehrgefühl seiner Soldaten zu nutzen, die sich beim gemeinsamen Lesen der Bibel zu schämen begannen, wenn sie weniger fließend lasen als andere. Auch beim Katechismusunterricht, von dem manche anfangs meinten, es schicke sich nicht für Soldaten, sich wie Kinder katechisieren zu lassen, zeigte Schulz ein besonderes Geschick. Er gab einigen Willigen insgeheim einen Vorbereitungsunterricht, der sie instand setzte, in den Stunden gut zu antworten, so daß die anderen nicht zurückbleiben wollten und sich ebenfalls Mühe gaben.¹⁷³

170. Ebenda.

171. Ebenda, S. 6.

172. Lindhammer an A. H. Francke. 14. Januar 1721. Nachlaß Francke, a.a.O.

173. E. Schild, a.a.O., S. 8.

Mit jedem Soldaten und jeder Soldatenfrau, die zur Kommunion gingen, wurde ein Katechismusexamen abgehalten, wobei es denn oft zu heißen pflegte: „Hat den Katechismus nicht inne“, „kann ihn so so“, „kann den Katechismus so so, aber vor vielem Lachen weiß er nichts“. In den Kommunikantenregistern finden sich die seelsorgerischen Beurteilungen „Venator, amator, potator, scortator, lusor“, oft mit dem Zusatz: „Verspricht aber unter vielen Thränen, sich zu bessern“.¹⁷⁴

Am 10. Februar 1716 ging an alle Regimenter eine Zirkularordre des Königs, daß wegen dem „einreißenden Laster der Hurerei und der Ehebrüche“ ohne Ansehen der Chargen und der Personen bei der Armee die öffentliche Kirchenbuße einzuführen sei.¹⁷⁵ Am 13. März 1716 wurde deswegen ein Reglement erlassen, das die Kirchenbuße auch auf andere „ruchlose Sünden“, die Gottes gerechten Zorn nach sich ziehen und seine Strafen über ein Land, die Gemeinde und die Armee bringen, ausdehnte.¹⁷⁶ Als solche werden aufgezählt: die Schändung des Tages des Herrn, Gotteslästerung, Mißbrauch des allerheiligsten Namens Gottes, Diebstahl, Fresserei und Säuferei, Ungehorsam gegen die Oberen. Ein weiteres Zirkularreskript vom 14. März besagte,¹⁷⁷ die Kirchenbuße, die in der alten Kirche allemal gebräuchlich gewesen sei, müsse „ohne Ansehen der Person“, „wes Standes, Ehren und Geschlechts sie sein mögen“, zur „Exekution“ gebracht werden, wobei das Regiment jedoch jedesmal vorher dem König gewissenhaft zu berichten habe. „Damit auch männiglich, insonderheit die Gemeinen von ihrem etwa hierbei hegenden Wahn, ob sei die Kirchenbuße eine Art von Strafe und Beschimpfung des Gefallenen, abgebracht und sie von der eigentlichen Beschaffenheit und dem Zweck derselben gehörig unterrichtet werden mögen, so soll der Feld- oder Regimentsprediger nicht allein itzo und bei Einführung der Kirchenbuße, was selbige sei und was vor Nutzen daraus fließe, aus dem Worte Gottes gebührend und deutlich anzeigen, sondern, um die Sünder bei sich ereignenden Fällen zu Bezeugung ihrer Buße vor öffentlicher Gemeinde so viel williger zu machen, bei anderen Gelegenheiten und Zeiten, wann die gewöhnliche Evangelia dazu Anleitung geben als Dom. III und XI. post Trinitatis oder auch an denen Sonntagen dem Regiment von der wahren Beschaffenheit, Notwendigkeit und Nutzen der öffentlichen Kirchenbuße umständlich lehren und unterrichten, auch die Leute von dem bisherigen von solcher Kirchengucht und Buße gefaßten Vorurteil abzubringen suchen“. In einer Deklaration des Reglements von der Kirchenbuße vom 4. Dezember 1717 ist von Schwierigkeiten die Rede, auf die das Reglement gestoßen sei,

174. Ebenda, S. 3 f.

175. Ordre an den Generalleutnant Grafen von Dönhoff, 14. März 1716. Ehem. Gräfl. Dönhoffsches Archiv, Friedrichstein (Ostpreußen).

176. Abgedruckt bei Mylius, *Corpus Const. March*, I, II, S. 205.

177. Vgl. Anm. 175.

durch die sich der König aber keineswegs von seiner „gottseligen Intention“ werde abschrecken lassen¹⁷⁸. Da besonders der gemeine Mann die Kirchenbuße als „Beschimpfung“ ansieht, soll nicht nur dieser falsche Wahn beseitigt werden, sondern es sollen auch alle Mißbräuche, wie unzulässige Invectiven, Schmähungen und Lästerungen der Prediger gegen die gefallenen Sünder wegfallen. Diese sollen auch keine besondere Tracht haben. Wenn die Sünde nicht publik geworden ist, soll auch keine öffentliche Kirchenbuße stattfinden, sondern zuerst eine Ermahnung durch den Prediger allein, und wenn das nicht hilft, bei ganz Halsstarrigen der Ausschluß vom Abendmahl. Übrigens galten diese Verordnungen auch für die zivilen Gemeinden beider Bekenntnisse.

Eine besonders schwere Aufgabe war für die Feldprediger die Vorbereitung von zum Tode verurteilten Deserteuren. Der Feldprediger Lindhammer schreibt einmal an den jüngeren Francke:¹⁷⁹ „Heute ist das Urtheil über 4 von den Gens Parmes desertirte Leute gekommen, davon 3 hängen sollen. 2 sind lutherisch und habe ich also itzt eine betrübte Arbeit, so mich auch schon seit einer Woche und länger gedrückt hat; daher ich den confusen Brief zu entschuldigen bitte“. Und zwei Wochen später:¹⁸⁰ „Ich danke Gott, der die Arbeit mit denen Malecanten also überstehen helfen, daß ich in der Ewigkeit einen Segen davon zuenden hoffe. Einer von ihnen bekam unter dem Gericht Gnade, daß also nur ein Lutherischer und der Papist am Leben gestraft sind. H. P. Mayer wünsche um so viel (mehr) Kraft von Gott, je sensibler mir seine Natur zu sein scheint“. In die Geschichte eingegangen ist die Tätigkeit des Feldpredigers bei den Gens Parmes Müller bei der Vorbereitung des Leutnants von Katte zum Tode und bei dem vom König nach der Hinrichtung Kattes befohlenen Bekehrungsversuch an dem Kronprinzen Friedrich.¹⁸¹ In den Tagen und Nächten vor der Hinrichtung haben nicht nur Müller und der Küstriner Garnisonprediger Besser dem Verurteilten beigestanden, sondern auch seine Regimentskameraden Major von Schack und die Leutnants von Asseburg und von Holzendorff sowie mehrere Unteroffiziere und Gemeine. Die Berichte darüber sind eins der größten Zeugnisse über die Wirkung pietistischen Geistes in der Armee: „mit welcher Selbstverständlichkeit der Soldat aller Grade in der Sprache wie in der Vorstellungswelt der Lutherbibel und des Gesangbuches redet und lebt; mit welcher methodistischen Wirkung der Pietismus von der Art A. H. Franckes die pietistische Haltung – mindestens in ihren Äußerungen – geprägt zu haben scheint“.¹⁸²

178. Mylius, *Corpus Const. March.* I, II, S. 219.

179. 25. Nov. 1727. Nachlaß Francke, a.a.O.

180. 6. Dezember 1727. Ebenda.

181. Vgl. meine Publikation, *Der Kronprinzenprozeß, Friedrich und Katte*, 1936, 146 ff.

182. S. A. Kaehler, in der Besprechung des vorgenannten Buches in den *Gött. Gärten Anzeigen* 199, 1937, S. 269.

Ein Problem, dem sich die Feldprediger zu widmen hatten, das Problem des Soldatenkindes, hat unter Mitwirkung des Hallischen Pietismus zur Entstehung einer besonderen neuen Institution geführt: des Großen Potsdamschen Militärwaisenhauses. Schon im Jahre 1714 hat Francke durch Natzmer eine Denkschrift über die Soldatenfrauen und -kinder an den König heranbringen wollen, über die leider nichts Näheres bekannt ist.¹⁸³ 1725 urteilt ein Anhänger Franckes, die meisten Soldatenkinder seien „wie das Vieh“ aufgewachsen und hätten weder lesen noch beten gelernt.¹⁸⁴ Ein anderer bezeichnet sie als die „Potsdamischen Heiden“.¹⁸⁵

Wir haben bereits gesehen, wie der König Soldatenkinder im Hallischen Waisenhaus unterzubringen suchte;¹⁸⁶ Francke konnte von diesen Absichten nicht erbaut sein, er mußte auf der Hut sein, daß seine Anstalten nicht zu staatlichen Zwecken benutzt wurden. Auf einem undatierten Zettel von der Hand Neubauers¹⁸⁷ heißt es: „Wegen der Soldatenkinder könnte ihm wohl präsentiert werden, daß es nicht möglich wäre, sie alle zu recipieren. Halle wäre nicht groß genug“ – ein Zeugnis dafür, wie weit die Absichten des Königs gingen. 1720 wollte der König Francke die Einrichtung von Soldatenkinderschulen übertragen, im selben Jahre sagte er ihm, er solle nach Potsdam kommen und ihm dort auch ein solches Waisenhaus wie in Halle einrichten. Francke soll darauf erwidert haben: „Ihro Majestät, das kann ich nicht, das hat Gott gethan“. Worauf der König erwiderte, er wolle sein Werk auch mit Gott anfangen, Francke solle ihm nur helfen. Francke gab darauf zu verstehen, daß sich die Sache in Potsdam ganz anders verhalte, indem der König ein Soldatenwaisenhaus beabsichtige, wo Militärpersonen auch vorzüglich die Einrichtung und die Aufsicht führen würden, welches er nicht verstehe.¹⁸⁸

Auch hier wieder die Vorsicht Franckes, der sich nicht in staatliche Organisationen hereinziehen lassen und für sie keine Verantwortung übernehmen will. Oder hat er dem König gerade zu verstehen geben wollen, daß er eine rein militärische Einrichtung und Leitung ablehnen müsse? Aber es ist doch gekommen, wie der König es gesagt hatte, Francke hat seinen Rat zur Verfügung stellen müssen, und das Waisenhaus ist mit Lehrern aus Halle besetzt worden. Im Januar 1720 verlangte der König einen großen Grundriß vom Hallischen

183. Canstein an A. H. Francke, 23. Juli 1714.

184. Wäger an A. H. Francke, 9. Sept. 1725. Halle, Archiv der Franckeschen Stiftungen, B 8, fol. 231.

185. Bütow an A. H. Francke, 2. Jan. 1725, Halle, Archiv der Franckeschen Stiftungen, B 8, fol. 87.

186. S. o. S. 297.

187. Halle, Archiv der Franckeschen Stiftungen, A 129 b.

188. Gesch. des Kgl. Potsdamschen Militärwaisenhauses, 1824, S. 9. Die von G. Kramer, Bd. 2, S. 461, Note 1 geäußerten Zweifel an dieser Überlieferung erscheinen angesichts ihrer inneren Wahrscheinlichkeit nicht als stichhaltig.

Waisenhaus.¹⁸⁹ Im Jahre 1722 begann er mit dem Bau; in den Grundstein wurden zwei Dukaten mit dem Bildnis des Königs und der Umschrift „Für Gott und den Soldaten“ eingemauert. Im Jahre 1724 war der Bau vollendet. Am 28. Oktober 1724 meldet das Diarium des Waisenhauses: „Herr Bütow, Herr Wäger, Herr Weise und Herr Henning haben Abschied genommen, mit denen gesprochen und gebetet, und sind zu Praeceptoren im Waisenhaus zu Potsdam hingereiset“.¹⁹⁰ Am 9. November trägt Elers in sein Tagebuch ein: „Briefe von der Einrichtung des Potsdamschen Waisenhauses, daß wirklich der Anfang gemacht worden“.

Ogleich der König 1724 den Berliner Pröpsten Porst und Roloff befohlen hatte, sich mit den beiden Hofpredigern Jablonski und Noltenius über die Einrichtung des Waisenhauses zu beraten, verkündete er im Februar 1725, daß Francke das Waisenhaus einrichten sollte.¹⁹¹ Die reformierten Hofprediger hatten sich sogleich mit ihren lutherischen Amtsbrüdern über den Gebrauch des kleinen Katechismus Luthers im Militärwaisenhaus veruneinigt.¹⁹² Am 20. Februar schrieb Francke denn auch an Neubauer:¹⁹³ „Nun wird's ernst mit unserer beiden Reise nach Potsdam. Mitte quaeſo das Buch, darin unsere Ordnungen geschrieben sind“. Bereits im November 1724 hatte der König Roloff zu Besprechungen über das Potsdamer Waisenhaus nach Halle geschickt, im selben Monat erschien das Generalreglement.¹⁹⁴ Am 1. November waren die ersten 179 Knaben in das neue Gebäude eingezogen. Sie erhielten einen blauen Uniformrock mit rotem Kragen und blanken Messingknöpfen, an der rechten Schulter trugen sie ein Messingschild mit dem zur Sonne fliegenden Adler und der Umschrift „Non soli cedit“. Im Jahre 1740 war die Zahl der Kinder auf 1400 angewachsen. In der Fundationsurkunde hieß es, daß im Potsdamer Militärwaisenhaus „allein die Soldatenkinder unserer Armee aufgenommen und erzogen werden sollen, an- erwogen, daß viele Soldaten ihre Kinder teils aus Unvermögen, teils aus Sorg- losigkeit so wenig im Christentum, als welches doch das einzige Mittel ist, wo- durch gute Untertanen gemacht werden müssen, als (in) anderen zu ihrem Unter- halt und weiteren Nahrung dienlichen Wissenschaften nicht erziehen lassen“.¹⁹⁵

Im März 1725 ist Francke zu Beratungen über das Militärwaisenhaus in Potsdam gewesen. Worin seine Tätigkeit dabei bestanden hat, läßt sich nicht mehr feststellen, da das Tagebuch dieser Reise verloren ist.¹⁹⁶ Vom 9. September

189. Francke an Neubauer, o. D. (Datierung nach dem anderweitigen Inhalt auf Januar 1720).

190. Halle, Archiv der Franckeschen Stiftungen, A 137 g.

191. Mylius an A. H. Francke, 24. Febr. 1725. Nachlaß Francke, a.a.O.

192. Immediatbericht Porsts und Roloffs, 1724, o. D., Abschrift, Halle, Archiv der Franckeschen Stiftungen, D. 57, p. 1051.

193. Halle, Hauptbibl., A. 134 c.

194. G. Kramer, a.a.O., Bd. 2, S. 461.

195. Gesch. des Kgl. Potsdamschen Militärwaisenhauses, passim.

196. G. Kramer, a.a.O., Bd. 2, S. 461.

1725 liegt ein Bericht des Inspektors Wäger vor, in dem es heißt: „An unserem Orte haben wir vielfache Ursache, Gott im Himmel dafür zu danken, daß er uns bisher manchen Sieg und Gnade verliehen. Wir haben in unserem Potsdamschen Waisenhaus bereits 600 Kinder, worunter noch nicht 40 reformierte, aber auch 50 katholische sind. Die Reformierten sind ganz separieret in der Information und haben einen Candidatum und einen Prediger. Die katholischen Kinder sind völlig bei uns, außer daß der Pater wöchentlich eine Stunde sie besonders vornimmt, sonst aber uns mit seinen Kindern tun läßt, was wir wollen. Unsererseits arbeiten schon 8 Hallenses in diesem Waisenhaus: 1. Herr Bütow aus dem Hallischen Pädagogio, der als ordentlicher Prediger mit dem Reformierten alle Sonntage im Predigen abwechselt und die übrigen ministerialia als Taufen, Beicht und Abendmahl in der Waisenhaus-Kirche verrichtet. 2. Wäger, quem nosti, 3. H. Weise, 4. H. Beier, 5. H. Geißler, 6. H. Koch, 7. H. Batsch, 8. H. Fulmann. Da es freilich in allen Stücken nun viel leichter ist, als da unsere 4 die Einrichtung mit unbeschreiblicher Mühe und Kummer machen mußten, der Herr aber sei gelobet, der durch alle Schwierigkeiten glücklich hindurch geholfen, wovon ich ganze Bögen schreiben könnte. Sonderlich gefallen mir hier 5 Stücke: daß wir 8 Hallenses alle vor einen Mann stehen, wir tragen alle eine Last, 2. daß das hiesige Ministerium mit uns in guter Harmonie stehet, 3. daß unsere Arbeit nicht umsonst ist, sondern sich schon manche haben gewinnen lassen, die unsere Freude und Krone, ja unser liebstes Salarium sind, 4. daß nicht nur Einheimische, sondern auch Auswärtige diese Anstalten als eine große Wohltat unseres Landes ansehen, wies auch in der Tat ist ... 5. fehlt's nun gleich nicht an Feinden und Verleumdern, haben wir auch gleich täglich unser liebes Kreuz (welches nur recht gesund ist), so ist das doch eine große Gnade von Gott, daß Seine Königl. Maj. das Gute lieben und befördern, davon ich jetzt keine specialia anführen will“.¹⁹⁷ Anderthalb Jahre später schrieb Wäger: „Es haben sich in kurzer Zeit viele Hohe und Niedrige, worunter auch zwei Prinzen gewesen, in unsern Waisenhäusern von mir herumführen lassen und eine ungemeine Freude über die hiesigen Anstalten bezeuget, wobei denn insgemein des Hallischen Waisenhauses gedacht worden und habe ich bei solchem Herumführen manches Vergnügen gehabt, zumal wenn solche Gemüter dabei gewesen, die das Gute erkannt und geliebet haben. Am vorigen Freitag mußte ich gar die höchste und vornehmste Person unseres Ortes, nämlich unsern gnädigen König, herumführen. Seine Königl. Maj. kamen ganz unvermutet des Nachmittags um 2 Uhr ins Waisenhaus und bekam ich dadurch die schönste Gelegenheit wegen ein und andere Sache mit dem König zu sprechen. Die 1. Frage des Königs war, was denn die Kinder machten, ob denn auch einige darunter fromm würden, worauf ich antwortete: von einigen könnte man mit Wahrheit sagen, daß sie Gott von Herzen

197. Wäger an A. H. Francke, 9. Sept. 1725. Halle, Archiv der Franckeschen Stiftungen, B 8, p. 231.

fürchteten und von vielen hätte man gute Hoffnung. Darauf fragte S.K.M., wo denn die Klassen wären? Dann ich denn sogleich die Fenster wegen des Geruchs und des Dampfes eröffnete und sodann untertänigst anzeigte, was in jeder Klasse informiert würde. Ich ließ auch inzwischen die Probe-Schriften unserer Kinder herbeibringen, worüber der König sich sehr verwunderte, daß die Kinder so gut schreiben könnten. Erstlich besahen S.M. die Klassen nur von außen durchs Fenster, endlich aber gingen S.M. durch die Klassen durch und bezeugten eine ungemein große Freude, sonderlich über die Kinder, die nach der neuen Lese-Methode so artig zischten und zwitscherten. Diese Freude ward vermehret, als ein ganz kleiner Knabe, der noch in der Kappe oder noch im langen Rock geht, auftrat und ganz ohne Anstoß etwas herlas. Hierbei nahm ich Gelegenheit von der Fähigkeit einiger Kinder zu reden, und wie einige darunter wären, die sich sehr wohl zum Studieren schickten. Es würde I.K.M. selbst eine große Freude sein, wenn künftig auch von diesen Soldaten-Kindern, zumal von des Königs Regiment, die Kanzel betreten und predigen könnten! Dies Wort gefiel dem Könige sehr wohl und mußte gleich ein Knabe von des Königs Regiment herkommen namens Hitzwedel, den befragte der König etliche Mal, ob er studieren wolle, darauf mußte ich ihn examinieren im Lateinischen, weil ich mit einigen Kindern einen kleinen Anfang darinnen gemacht. Die fertige Antwort des Knaben contentierte den König dergestalt, daß S.M. immer mehr Lust dazu bekamen und auch endlich frugen, wie des Kindes Gemüt wäre, worauf ich antwortete, daß ich gute Hoffnung von ihm hätte, Gott könnte ihm auch noch ein ander Herz geben. Nun sprach der König: er soll uns sagen, warum er studieren will. Hierauf gab der Knabe zur Antwort: I.K.M., daß, wenn ich bekehret bin, ich auch viele andere nachmals bekehren könne. Diese schöne Antwort gewann dem König sein ganzes Herz, daß S.K.M. mir diesen Knaben multis verbis anbefohlen, keinen Fleiß an ihm zu sparen. Ich, sprach er, will ihn selbst studieren lassen. Endlich bedankte ich mich ganz untertänigst in unser aller Namen, daß S.K.M. einem von uns, nämlich Weisen, eine Beförderung allergnädigst conferieret, darauf versetzte der König: Ich habe endlich mehr Pfarren, wenn er gleich diese nicht bekommt, sind doch mehrere da. Befahl mir auch zu unterschiedenen Mal, ein Memorial einzugeben, der Praeceptor Weise solle die erste Pfarre haben, weil jene Pfarre schon vergeben wäre. Aber, sagte der König, dafür Sorge Er auch, daß wir wieder gute Leute bekommen. Darauf gab ich zur Antwort, Prof. Francke machte sich daraus eine besondere Freude, I.M. die besten, die er hat, zu schicken. Darauf ging der König fort und sagte nochmals: Ich erwarte von Ihnen ein Memorial¹⁹⁸. Den jungen Hitzwedel hat der König in der Tat in Halle studieren lassen und ihn dann 1736, weil er noch jung und erst 23 Jahre alt, in Berlin als jüngsten an

198. Wäger an A. H. Francke, 19. Febr. 1727. Halle, Archiv der Franckeschen Stiftungen, A 78 b.

eine Kirche mit mehreren Predigern gesetzt, damit er unter deren Anführung stehe.¹⁹⁹ Das Potsdamer Militärwaisenhaus ist nicht nur mit diesem Grundsatz, die „guten ingenia“ zum Studieren auszulesen, sondern auch mit seinen pädagogischen Methoden und seinem Geist ein militärischer Ableger des Hallischen Waisenhauses geworden, der es Francke einigermaßen ermöglicht hat, seinen Anstalten ihren ursprünglichen Charakter zu bewahren und doch entscheidend an der Lösung des sozialen Problems der Soldatenkinder mitzuwirken.

War das Militärwaisenhaus das militärische Abbild des Hallischen Waisenhauses, so war das Berliner Kadettenhaus, an dem ebenfalls Lehrkräfte aus Halle wirkten, ein militärisches Abbild des Pädagogiums. Es ist kein Zufall, daß sich unter Franckes Papieren die genaueste Beschreibung des Kadettenkorps befindet, die wir besitzen.²⁰⁰ Der Etat des Korps belief sich seit 1721 auf 236 Kadetten, die in vier Kompagnien zu je 59 Mann eingeteilt waren, wozu noch bei jeder Kompagnie 6–8 „Überkomplette“ für den Abgang kamen. Aufgenommen wurden nur Landeskinder. Der Kronprinz war der Oberst, der Oberstleutnant Finck von Finckenstein, ein Anhänger Halles, Kommandeur. Unter ihm standen noch vier bejahrte Hauptleute, die wochenweise mit ihrem Kommando wechselten. Der Hauptmann vom Dienst beaufsichtigte das Aufstehen, das auf ein Trommelsignal erfolgte, die Betstunde, das Frühstück, ging während des Unterrichts von einer Klasse in die andere, hörte, wie doziert und sah, wie aufgepaßt wurde. Außerdem befanden sich noch in allen Klassen alte Unteroffiziere, die dahin sehen mußten, daß die Lehrer nicht gestört wurden und die Kadetten immer bei gehöriger Aufmerksamkeit blieben. Wird von diesen etwas pecciert, so folgt je nachdem ein Verweis oder eine „reelle Strafe“, wird von den Dozenten etwas versehen, läßt der Oberstleutnant durch den Prediger eine Erinnerung tun. Unter solchen Umständen konnte einer der aus Halle kommenden Informatoren leicht schreiben: „Habe bemerkt, daß hiesige Cadets, ob sie gleich alle von Adels-Geschlecht und dabei frei erzogen sein, dennoch viel leichter zu informieren sein, als die dortigen Waisenkinder. Denn die exerciren einen praeceptorem aufs äußerste und die ich insonderheit in der ersten teutschen Klasse gehabt habe, sind von sehr großer Frechheit gewesen“.²⁰¹ Die Kadetten hatten zweimal am Tage Betstunden, der abendlichen hatten auch der Oberstleutnant und die übrigen Offiziere beizuwohnen. Der Prediger unter-

199. Kab.-Ordre an den Propst Reinbeck, 9. Febr. und 2. März 1736, Ehem. Preuß. Staatsbibliothek Berlin, Handschriftenabteilung, ms. boruss. quart. 129.

200. „Bericht von den cadets nach den Puncten, welche zu beantworten vorgelegt worden.“ Ohne Datum und Verfasser. Halle, Archiv der Franckeschen Stiftungen, D 8, p. 248 ff. Die Abfassung muß 1727 erfolgt sein, da von dem 1727 verbotenen Tanzunterricht keine Rede mehr ist, und als Chef der 1727 verstorbene Oberstleutnant von Finckenstein noch genannt wird. Verfasser dürfte der Kadettenprediger Ellinger sein.

201. Franckes Diarium, 10. Febr. 1721. Halle, Archiv der Franckeschen Stiftungen, A 137 f.

richtete außerdem wöchentlich einige Stunden „im Christentum“ und hatte täglich von 5–6 Uhr eine Sprechstunde. Der Unterricht fand außerdem statt „in der Historie, Geographie, Kalligraphie, Epistolographie, Mathematik, insonderheit in der Arithmetik, Geometrie, Trigonometrie, Architectura militari und der Mechanik, wie auch im Zeichnen, Fechten, Drüber-Voltigieren und in der französischen Sprache“. Das Tanzen wurde vom König 1727 verboten, „weil dieses nur der Anfang wäre, da der Teufel in die Seelen käme, folgendes alle Üppigkeit, Gottlosigkeit und dergleichen entspringen täten ... hingegen sollen die Cadets zu mehrerer Frömmigkeit angeführet und in Mathesi und Französischem lernen, so ihnen viel heilsamer und erspriesslicher wäre“.²⁰² Im Sommer wurden mittwochs und sonnabends zwei Stunden Gewehrübungen betrieben. Auf jeder Stube waren 6–10 Kadetten mit einem Unteroffizier untergebracht. Den Tisch, die Kleidung, ein Bett, eine Bibel und ein Gesangbuch gab ihnen der König, andere Bücher, jegliches Weißzeug, mathematische Instrumente und andere notwendige Dinge mußten sie selber anschaffen. „Wer aber nicht viel Vermögen hat, bekommt alles umsonst von Sr. Majestät.“

Feldpredigeramt, Potsdamer Militärwaisenhaus und Berliner Kadettenhaus waren mächtige Schleusen für das Einströmen pietistischen Geistes in die Armee. Es gab aber noch ein Gebiet, das bei seiner Bedeutung eine große Anziehungskraft auf die pietistische Reform ausüben mußte: die Militärjustiz. Wenn der Feldpropst weitgehend in der Hand Franckes war, so lag es nahe, auch auf sein juristisches Gegenstück, den Generalauditeur, Einfluß zu gewinnen. Der Generalauditeur „führte die Aufsicht über die Regimentsauditeure und die Handhabung der militärischen Gerichtsbarkeit bei den Regimentern“. Diese war durch das Kanton- und Urlaubswesen tief mit den allgemeinen bürgerlichen Verhältnissen verflochten, und auch die Familien der Soldaten und das Gesinde der Offiziere hatten militärischen Gerichtsstand. Auch die Bearbeitung der Kriegsartikel war Sache des Generalauditeurs, der unmittelbaren Vortrag beim König hatte. Er hatte ferner den Vorsitz im Kriegskonsistorium, dem militärischen Gerichtshof für kirchliche, besonders Ehesachen, dem auch der Feldpropst der Armee angehörte.²⁰³ Es hat nun den Anschein, als ob von Halle aus planmäßig ein pietistischer Vertrauensmann ins Generalauditoriat lanciert worden ist. Es handelt sich um den Hallischen Ratmann und Stadtsyndikus Christian Otto Mylius, der mit Francke befreundet und offenbar ein „erweckter“ Pietist war.²⁰⁴ Wie Francke Mylius zu gebrauchen gedachte, zeigt eine Interzession Franckes bei ihm wegen eines zum Tode verurteilten Mädchens, „worauf er geantwortet,

202. Ellinger an A. H. Francke, 5. Juli 1727. Halle, Archiv der Franckeschen Stiftungen, A 78 b.

203. Jany, a.a.O., Bd. 1, S. 750 f.

204. Canstein an Francke, 24. April 1715, über Mylius: „Gott sei gepriesen, über den Segen, welchen er ihm im Geistlichen, auch Weltlichen geschenkt.“

daß er die Acta holen lassen, sie nochmals accurat durchzusehen und er erkenne schon so viel, daß ihr eine abermalige Defension nicht könne versaget werden, wenn sie es suche“.²⁰⁵ Mylius wurde im April 1717 in Berlin als Kriegsrat „zur Justiz bei dem Militärdepartement und zugleich als Kriminalrat bei dem Kriminalkollegium bestellt“.²⁰⁶ Am 20. Juli ernannte ihn der König auf Antrag Natzmers zum Auditeur in seinem Regiment.²⁰⁷ Das war der entscheidende Schritt in die Militärjustiz. Wohin die Absichten der Pietisten mit Mylius zielten zeigt eine merkwürdige Eintragung Elers' in sein Tagebuch vom 18. Juli 1718: „Herr Ratmann Mylius nimmt Abschied von dem Herrn Professor und will morgen frühe nach Berlin reisen. Er soll General-Auditeur werden“. Diese Eintragung eilt den Tatsachen um fünf Jahre voraus. Erst am 13. Februar 1723 teilt Mylius Francke mit, „daß ich anitzo durch des Königs eigene Bewegniss in das General-Auditoriatwesen berufen und Herrn von Katzsch adjungieret bin, welches so lange Zeit mehr gefürchtet als geglaubet und jederzeit mich passive gehalten, so öfters aufs Tapet gewesen, weil es vor eine in suis circumstantibus beschwerliche Charge gehalten, wobei ohne mehreren Kampf der Seelenruhe [es] nicht so leicht [abgeht], doch habe mich allzeit auch schuldig geachtet, Gottes Willen zu folgen, welchem ich mich darin jederzeit völlig ergeben, und nunmehr seiner Gnade und Beistands mich getröste, daß es sine facto eines andern Menschen zu diesem Ausbruch gekommen“.²⁰⁸ Seit 1723 ist Mylius Generalauditeurleutnant, d. h. Vertreter des Generalauditeurs. Daß er sein schweres Amt im Geiste des Pietismus ausgeübt hat, darauf deutet seine Haltung in der wichtigsten von ihm geführten Untersuchung hin, nämlich der Untersuchung gegen den Kronprinzen Friedrich und den Leutnant von Katte nach dem Fluchtversuch im Jahre 1730. In dem ersten von ihm geführten Protokoll bezeichnete Mylius den Fluchtversuch des Kronprinzen immer nur als „retraite“, wohl wissend, was das Wort „Desertion“ für den Kronprinzen für Folgen haben konnte. Erst auf ausdrücklichen Befehl des Königs hat Mylius „retraite“ durchgestrichen und durch „Desertion“ ersetzt.²⁰⁹ Aber als der König weiter Mylius die Artikel vorschrieb, auf die der Kronprinz verhört werden sollte, da wagte es Mylius, gegen die letzten Artikel, die auf die Todesstrafe wegen Desertion anspielten und die fragten, ob der Kronprinz unter solchen Umständen meritiere, Landesherr zu sein, und ob er zur Rettung seines Lebens auf die Sukzession verzichten wolle – da wagte es Mylius, gegen diese Artikel Einspruch zu erheben mit der Begründung, „daß ich solches aus den Acten und mir bewußten Umständen nicht würde haben formiren können“.²¹⁰ Mylius setzte hinzu: „Mein

205. Franckes Diarium, 19. Mai 1717.

206. G. F. Hertzberg, Geschichte der Stadt Halle a. d. Saale, Bd. 3, 1893, S. 133 f.

207. Elers an A. H. Francke, 31. Juli 1717.

208. Mylius an A. H. Francke, 13. Februar 1723. Nachlaß Francke, a.a.O.

209. Vgl. meinen „Kronprinzenprozeß“, S. 81.

210. Ebenda, S. 90.

Herz ist E. Königl. Maj. treu und gehorsam, daß ich nichts unterlassen werde, die Wahrheit in allem herauszubringen, soweit ich nur selbst was weiß, einsehen kann oder befehliget bin und werde ich niemand, der gesündigt hat, schonen. Ich habe auch zu Gott die Hoffnung, daß er zu E. Königl. Maj. Beruhigung mir Weisheit geben wird, so zu arbeiten, wie es vor Gott, E. Königl. Maj. und der ganzen Welt verantworten kann“. Aber Mylius erinnert den König daran, daß er selbst befohlen habe, daß Mylius und sein Kollege Gerbet die Artikel so abfassen sollten, „wie das Protokoll und Umstände der Sache es erfordern“, und daß er seiner und Gerbets „Treue und tieferen Einsicht“ dieses „wichtige Werk“ anvertraut habe. Er könne demnach die letzten Fragen wegen der Sukzession „nach denen Acten wegen etwa folgender Suiten, so nicht genügend von mir vorausgesehen werden möchten“, dem König nicht anraten, „damit nicht E. K. M. Selbst dereinst von mir über mein Stillschweigen Red und Antwort fordern möchte“. Der König aber hielt an den Fragen fest und befahl Mylius, sie „auf meine Verantwortung“ an den Kronprinzen zu richten. In dem Verhörsprotokoll hat Mylius dann diese letzten Fragen von den vorhergehenden abgehoben durch die Einfügung: „Hierauf seindt auf Sr. Königl. Maj. Spezial-Befehl die von Sr. Maj. mit folgenden Worten vorgeschriebene Fragen dem Kronprinzen vorgehalten“.²¹¹ Vor allem aber läßt sich nachweisen, daß Mylius das Verhörsprotokoll vom 16. September 1730 so redigiert hat, daß die schlimmsten Antworten des Kronprinzen eine Fassung bekamen, ohne die die Katastrophe sicherlich über den Thronfolger hereingebrochen wäre. Unterm 19. Dezember 1730 berichtet denn auch der kaiserliche Gesandte in Berlin, Graf Seckendorff, der Generalauditeur sei gegen die Auslieferung der Akten an ihn, den kaiserlichen Gesandten, „denn es ist mehr als zu wahr, daß viele Parteilichkeit dabei vorgegangen, welche sie fürchten, dem König durch mich entdeckt zu werden“.²¹² Schließlich hat Mylius dem König noch zugunsten Kattes vorgehalten, daß nach der preußischen Kriminal-Ordnung „einem Inquisiten eine Defension verstattet werde, auch würde E. K. M. solches zur Justification des Processes allerunterthänigst angerathen haben“. Da aber Katte selbst auf eine Defension verzichtete, lehnte der König Mylius' Vorschlag ab.²¹³ Wären die Akten des Generalauditoriums erhalten, würden sich zweifellos noch mehr Spuren des Wirkens von Mylius im Geiste des Pietismus finden. Mylius war es auch, der die preußische Gesetzsammlung, das „Corpus Constitutionum Marchicarum“, herausgab und den Reingewinn aus diesem großen Unternehmen den Franckeschen Stiftungen zuwendete.

August Hermann Francke war so, nicht immer ohne inneres Widerstreben,

211. Ebenda, S. 106.

212. Graf Seckendorff an den Prinzen Eugen, 19. Dezember 1730. Wien, Haus-, Hof- und Staatsarchiv, Große Korrespondenz des Prinzen Eugen, Nr. 113.

213. Vgl. meinen „Kronprinzenprozeß“, S. 110 f.

allein schon durch die Arbeit für die Armee von seinen auf die Generalreformation der ganzen Welt gerichteten Plänen ab und immer tiefer in den preußischen Staat hineingezogen worden, der schon durch die hohen Personalanforderungen, die er an Halle stellte, den weiteren Ausbau und die Verwirklichung der Franckeschen Universaleinrichtungen schwer behinderte. Die zahlreichen Mitarbeiter, die Franke an die Regimenter, das Kadettenhaus, an das Potsdamsche Militärwaisenhaus und das Generalauditoriat abgeben mußte, sind auch innerlich aus Werkzeugen der ökumenischen Bestrebungen Franckes zu Dienern des preußischen Staates geworden. Ebenso für diese Wandlung des Pietismus durch den preußischen Staat wie für die Wandlung der preußischen Armee durch den Pietismus zeugt das Leichencarmen auf Franckes Tod, das der Feldpropst Gedike 1727 „im Namen des gesamten Kgl. Feldministerii, insonderheit derer des hochseligen Herrn Professors darin gewesenen Discipeln“ zu den Epikediern Franckes²¹⁴ beisteuerte. Hier klagt Eusebie, die wahre Gottesfurcht:

„Bellona schiene sonst mir eben nicht geneiget,
 Weil Krieg und Gottesfurcht sehr schwer beisammen steht!
 Doch Franckens treuer Fleiß hat Kinder mir gezeuget,
 Die Tapferkeit mit Ruhm im Kriege selbst erhöht.
 Und wieviel Lehrer sind aus seiner Schule kommen,
 Die sich der Krieger Heyl mit Ernst mehr angenommen.“

ABSTRACT

The Halle Pietism of A. H. Francke was an active reform movement which aimed at transforming the world and overcoming its political and social evils through an awakening to "an active Christianity." In this movement the problem of war played a significant part. Since, according to the Pietists, wars were in the last analysis divine punishments for the sins of a country, an inner improvement and a transformation of the country by means of the spread of the Pietistic reform spirit must be used to solve the problem of war. The Pietists, however, by no means denied the necessity of armies before their ultimate goal had been achieved. But they insisted that armies be used only in defense and that governments should not rely solely upon them. While working toward their ultimate goal, the Pietists were concerned with eliminating those evils usually found in armies.

Pietists with such views came into conflict with King Frederick William I and the founders of the Prussian military state. The first conflict concerned compulsory recruitment. An outstanding advocate of this policy in the Prussian army was Prince Leopold von Anhalt-Dessau, who, through the garrison of his regiment at Halle, was placed in

214. Epicedia, Oder Klag- und Trost- Carmina ... bey dem sehliglen Ableben Weyland August Hermann Francken, Theol. Prof. etc. ... abgefasset und eingesendet. Halle 1727. Das Exemplar des früheren Preußischen Geheimen Staatsarchivs ist offenbar im Kriege verlorengegangen.

close proximity to Francke. The Prince of Anhalt's excesses in recruiting proved troublesome for the Pietists, despite the fact that they were by no means hostile to the puritanical government of Frederick William I. This difficulty was accentuated by the fact that a preacher named Tuchtfield often attacked the King and the Prince of Anhalt because of forceful recruitment.

Francke, who had many opponents, could not afford to pursue such a course if he did not wish to jeopardize his whole program in Brandenburg-Prussia. Accordingly he had to dissociate himself from Tuchtfield. He felt it necessary to pursue the path of winning over the King, the Prince of Anhalt, and especially the army, thereby conquering from within. Accordingly, positive suggestions were made by the Pietists for a better and more humane organization of the army. Francke was supported in this by the Pietist General von Natzmer and other similarly minded higher officers. In fact, Francke succeeded in establishing good relations with the Prince of Anhalt particularly by means of his sermons. However, general political conditions also played a part in this. Thereafter Pietism spread unhindered in the Prussian army and produced a new spirit among both officers and men. Significant is the fact that all chaplaincies were given to Pietist preachers. These were highly successful in influencing the moral and intellectual instruction of the soldiers and their wives and children. The problem of taking care of the children of soldiers, who were often neglected and left orphans because of war, was solved by founding the Potsdam military orphans' home, patterned after the children's home at Halle. Likewise Pietists gained control of the education of cadets and to a large degree of military justice. One can say that Pietism decisively contributed toward the transformation of the Prussian state and the Prussian army, but that it was in turn changed with respect to its ecumenical and universal goals because of its activities in behalf of the Prussian state.

Zeitschriftenschau¹

Alfons Auer, „*G. Manetti und Pico della Mirandola, de hominis dignitate*“ (Vitae et Veritati, Festgabe für Karl Adam, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1956, S. 83–102), richtet gegenüber den zahlreichen Schriften über die Verachtung der Welt und über die Armseligkeit des Menschen die Aufmerksamkeit auf zwei Abhandlungen, die ebenfalls von christlicher Grundlage aus die gegenteilige These vertreten. Der Florentiner Humanist Manetti und der jüngere Pico della Mirandola haben, auch wenn Pico mehr Deist als Christ war, durch ihre Schriften dazu beigetragen, daß das Lebensgefühl der Renaissance „getauft“ wurde, in der Kirche heimisch werden konnte. Beide sahen in der

1. Abkürzungen der Zeitschriftentitel:

ChH.	= Church History
BHR.	= Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance
BPF.	= Bulletin de la société de l'histoire du Protestantisme français
G.	= Geschichte
Ges.	= Gesellschaft
Jb.	= Jahrbuch
MQR.	= Mennonite Quarterly Review
ThZ.	= Theologische Literaturzeitung
Z.	= Zeitschrift

dignitas humana stärkere Antriebe auch für das religiöse und sittliche Leben als in der miseria humana und sind damit auch für die Gestaltung des heutigen christlichen Ethos wichtig.

Werner Kaegi, *Erasmiana* (Schweizerische Z. f. Geschichte 7, 1957, S. 345–354), würdigt Renaudets jüngstes Werk «Erasme et l'Italie» (1954) ausführlich. Es behandelt letztlich Erasmus als Humanisten. Anschließend setzt sich Kaegi auch mit anderen neueren Arbeiten über Erasmus auseinander.

Hans Thieme, „Zasius und Freiburg“ (Aus der Geschichte der rechts- und staatswissenschaftlichen Fakultät zu Freiburg, hg. H. J. Wolf, Freiburg 1957, S. 9–22), gelingt es auch in der Beschränkung auf des Zasius Freiburger Wirksamkeit als Stadtsyndikus und Universitätslehrer, seine Bedeutung in einem knappen Vortrag deutlich zu machen.

Heinrich Koller, beginnt, wohl als Vorarbeit für die Neuausgabe, „*Untersuchungen zur Reformatio Sigismundi*“ (Deutsches Archiv 13, 1957, S. 482–524), in denen er zunächst die Fassungen und Handschriften der Reformatio in einen überzeugenden Zusammenhang bringt. Die von ihm gefundene Weimarer Handschrift (N) ist danach eindeutig die beste erhaltene Handschrift.

Rudolf Stöwesand, „*Noch unbekannte Gutenbergbibeln und ein Überblick über die Entwicklung der Registrierung*“ (Börsenblatt f. d. dt. Buchhandel 13, 1957, S. 1549–1571), kann nicht nur auf zwei bis drei bisher unbekannte Stücke hinweisen und ein Verzeichnis der nachweisbaren 48 (oder 49) Gutenbergbibeln geben. Er gewährt vor allem einen Überblick über die immer wiederholte Registrierung der erhaltenen Stücke, die erstmals 1814 erfolgte und damals nur zehn Stücke nachweisen konnte. Severin Corsten, „*Die Kölner Bilderbibeln von 1478*“ (Gutenbergjahrbuch 1957, S. 72–93), bringt neue Studien zu ihrer Entstehungsgeschichte. Sie sind wichtig, weil die Kölner Bilderbibeln durch ihr Vorbild den Kanon der Bibelillustration überhaupt bestimmen. Da Evangelien und Psalter zuerst und fast ohne Bilder gedruckt wurden, blieb das auch bei den Nachfolgern so. Wahrscheinlich haben hinter dem Bibeldruck die Kölner Kartäuser gestanden, sicher kam der Druck aus dem Bereich der Devotio moderna. Ferdinand Geldner, „*Der Speyrer Druckherr, Verleger und Großbuchhändler Peter Drach*“ (Börsenblatt f. d. dt. Buchhandel, 13. Jg., Nr. 72 a, 1957, S. 40–50), bringt einen Hinweis auf Drachs neuaufgefundenes Rechnungsbuch, das sich in Bucheinbänden erhalten hat und von 1480–1503 führt. Es soll mit Recht gesondert gedruckt werden, denn es gibt einen ungemein anschaulichen Einblick in den schon am Ende des 15. Jahrhunderts erstaunlich entwickelten Buchhandel, hat doch Drach eine ganze Reihe von Buchführern beschäftigt. Hans Volz, „*Die Arbeitsteilung des Wittenberger Buchdrucker zu Luthers Lebzeiten*“ (Gutenbergjahrbuch 1957, S. 146–154), zeigt, daß seit dem Ende der 20er Jahre, der Zeit, in der Luthers schriftstellerische Produktion zurückging, sich eine Arbeitsteilung ergeben hat, bei der Lufft der Bibeldruck, das Betbüchlein und die Gesamtausgabe vorbehalten blieb. Georg Rhau druckte den Großen Katechismus und die Augustana wie die amtlichen Drucksachen. Schlirentz druckte den Kleinen Katechismus, Klug das Gesangbuch, Seitz Melancthons Loci. Freilich sind die Absprachen, auf denen diese Arbeitsteilung beruht haben muß und bei der wohl auch die Verleger mitgesprochen haben werden, nicht mehr bekannt. Martin von Hase gibt Nachträge zu seinen Forschungen 1928 über „*Johann Michael genannt Michel Buchführer alias Michel Kremer, Buchführer und Buchdruckherr in Erfurt und Jena*“ (ebd., S. 131–136), indem er eine Anzahl neuentdeckter Drucke

verzeichnet, die von diesem auch mit Müntzer verbundenen Manne stammen. M. van Durme, *«Quelques notes sur deux livres manuscrits des Granvelle»* (ebd., S. 142–145), handelt über ein Stundenbuch in London und eine Bibel im Vatikan, die beide aus dem Besitz des älteren Granvelle stammen; Carlo de Clerq *«La bible française de René Benoist»* (ebd., S. 168–174), über den Pariser Theologen, der ein Vertreter des Kompromißkatholizismus war, und seine Bibel, die seit 1566 vielfach gedruckt wurde, aber die Genfer Bibel Calvins zur Grundlage nahm und daher von der Pariser Fakultät beanstandet wurde. Kein Wunder, daß Benoist am Abend seines Lebens Heinrich IV. nahestand.

R. Hooykaas, *“Science and Reformation”* (Cahiers d'histoire mondiale 3, 1956, S. 109–139), faßt die Ergebnisse eines künftigen Buches zusammen. Er will nicht, wie R. H. Bainton in einem Nachwort (S. 140–141) glaubt, nachweisen, daß der Protestantismus mehr als der Katholizismus in der Neuzeit zu den Naturwissenschaften beigetragen hat, sondern nur zeigen, daß der Protestantismus den Naturwissenschaften aufgeschlossener gegenübersteht (vgl. seine Antwort an Bainton, ebd., S. 781–784). Die materialreiche Studie wird in gewünschter Weise ergänzt durch des Jesuiten D. Russo Beitrag *«Rôle respectif du Catholicisme et du Protestantisme dans le développement des sciences aux 16^e et 17^e siècles»* (ebd., S. 854–880). Er lehnt die simple Formel *«La moderne science est née de la réforme»*, die sich etwa bei J. Pelseneer *«La réforme et l'origine de la science moderne»* (Revue de l'Université de Bruxelles, 1954) findet, ab. Auch wenn er anerkennt, daß der Protestantismus oft eine dem wissenschaftlichen Fortschritt günstige Haltung geschaffen hat, weist er doch mit Recht auch auf die großen wissenschaftlichen Leistungen der katholischen Länder, zumal Italiens, in dieser Zeit hin und meint, daß kein strikter Beweis dafür zu führen sei, daß die wissenschaftlichen Leistungen religiös bedingt gewesen seien, zumindest müsse man auch die kulturellen und ökonomischen Faktoren berücksichtigen.

Im Rahmen einer Tagung, die sich mit dem Problem „Führungsschicht und Eliteproblem“ beschäftigt hat, hat Günther Franz *„Das evangelische Pfarrhaus“* (S. 35 bis 39) und Hellmuth Rößler *„Die Societas Jesu“* (S. 25–34) behandelt (Jahrbuch 3 der Ranke-Gesellschaft, 1957). Das evangelische Pfarrhaus, dessen hohen Anteil am deutschen Geistesleben der Neuzeit Franz herausstellt, ist Beispiel für eine natürlich gewachsene Elite, die in einem natürlichen Aufstiegs- und Erziehungsprozeß sich herausgebildet hat. Die Societas Jesu ist dagegen Beispiel für eine geschaffene, ja gemachte Elite, die den Vorgang der bewußten Elitebildung in besonders typischer Weise in den ersten Jahrzehnten des Ordens erkennen läßt.

Carl-Martin Edsman, *„Nådemedlen i reformationstidens bildkonst“* (Kyrkohistorisk Årsskrift 1956, S. 73–100), geht der Frage nach, wie weit die Darstellungen der evangelischen Gnadenmittel (Predigt, Taufe, Abendmahl) in der Kunst der Reformationszeit als echter Spiegel des lebendigen Gottesdienstes gewertet werden können. Vor allem die Holzschnitte der schwedischen kirchlichen Bücher des 16. Jahrhunderts beruhen zumeist auf deutschen Vorlagen und sind daher nur bedingt als Quelle verwertbar. Auffallend ist in den Bildern die starke Variation in der Amtstracht wie den liturgischen Bräuchen, die aber mit den schriftlichen Quellen übereinstimmt.

Horst Rudolf Abe, der 1953 in Jena mit einer (ungedruckten) Arbeit über den Erfurter Humanismus promoviert hat, bereitet eine Geschichte der mittelalterlichen Erfurter Universität vor. Als weitere Vorarbeiten veröffentlicht er in den „Beiträgen

zur Geschichte der Universität Erfurt“ (hg. vom Rektor der Medizinischen Akademie Erfurt) einen dankenswerten bibliographischen Abriß über „*Der gegenwärtige Stand der wissenschaftlichen Vorarbeiten zu einer Gesamtgeschichte der Universität Erfurt*“ (3, 1957, S. 19–32), den Fritz Wiegand durch eine Übersicht über „*Das Schriftgut der ehemaligen Universität Erfurt in den Archiven von Magdeburg und Erfurt*“ ergänzt (2, 1957, S. 1–28). Aus Abes Untersuchung „*Die frequentieller Bedeutung der Erfurter Universität im Rahmen des mittelalterlichen deutschen Hochschulwesens 1392 bis 1521*“ (2, 1957, S. 29–57) ergibt sich, daß Erfurt neben und zeitweise vor Köln, Leipzig und Wittenberg zu den vier größten deutschen Universitäten der Zeit gehörte. 21,5% aller Studenten dieser Jahre haben sich in Erfurt inskribieren lassen. Seit 1471/81 sank Erfurt auf den dritten Platz zurück. Ludger Meier, „*Die Firmungslehre des Kilian Stetzing*“ (Z. f. kath. Theol. 79, 1957, S. 190–200), zeigt, daß die Sakramentslehre des Erfurter Minoriten, die er 1430–1432 vorgetragen hat, vor der Reformation eine unbestrittene Wertschätzung genoß, freilich wissen wir nicht, wie weit sie Luther gekannt hat. P. Reinoldus Weijenborg, „*Doctrina de immaculata conceptione apud Joannem de Paltz, O.E.S.A. magistrum Lutheri novitii*“ (Virgo Immaculata, Acta Congressus Mariologici-Mariani Romae, Vol. XIV, Rom 1957, S. 160–182), geht nach einem Bericht über das Leben von Luthers Erfurter Novizenmeister auf dessen franziskanisch beeinflusste Lehre von der Unbefleckten Empfängnis ein, der freilich Luther nicht gefolgt ist. August Rehbach, „*Unbekanntes von Luther*“ (Hochland 49, 1956/57, S. 140–150), sucht im Anschluß an Meißinger Luthers Ablehnung der Messe gerade dem Katholiken verständlich zu machen. Sie erfolgte nicht, wie Buchheim (ebd. 1952) gemeint hat, aus psychologischen Gründen, weil die Gegenwart Christi im Sakrament für Luther zeitlebens ein Gegenstand der Anfechtung gewesen sei. Vielmehr hat Luther die zeitgenössische anthropozentrische Opfertheorie mit Recht abgelehnt. Sie stand in Widerspruch zum Kern seiner Lehre. Freilich hat er durch die Ausschaltung des Opfers aus seiner deutschen Messe zugleich die evangelische Abendmahlsfeier ihres Herzstücks beraubt, so daß sie später zum Anhängsel des Gottesdienstes werden konnte.

Ulrich Mann, „*Ethisches und Ontisches in Luthers Theologie*“ (Kerygma und Dogma 3, 1957, S. 171–207), zeigt, daß, entgegen Lesses Behauptung, Luther habe sich nur dem Ethischen verschrieben und das Seinshafte außer acht gelassen, beides bei ihm eine Rolle spielt. Das Ethische hat für unsere jetzige, das Ontische für die erhoffte Existenzform den Vorrang. Die Vorordnung des Ethischen bestimmt alles theologische Denken, auch das über das Ontische, doch ist Luther ein Rückzug auf das nur Ethische nie in den Sinn gekommen. Gegenüber der katholischen Analogia entis tritt hier ein dimensionales Denken (K. Heim) mit einem klaren Zu- und Unterordnungsverhältnis. Walter Matthias, „*Imputative und sanative Rechtfertigung. Systematische Erwägungen zu Luthers Rechtfertigungslehre*“ (Libertas Christiana, Festschrift F. Delekat Beiträge zur ev. Theol., hg. von E. Wolf, Bd. 26, 1957, S. 136–145), interpretiert im Anschluß an Luthers Auslegung von Römer 7 in der Rationis Latomianae confutatio (1521) Luthers Lehre, die hier in selten geübter systematischer Geschlossenheit zum Ausdruck kommt. Lennart Pinomaa, „*Unfreier Wille und Prädestination bei Luther*“ (ThZ. 13, 1957, S. 339–349), zeigt in seiner Interpretation von Luthers Schrift „*De servo arbitrio*“, daß dieser das Buch nicht eigentlich über die Prädestination, sondern darüber schrieb, wie man einer Fehlinterpretation des in der Schrift befindlichen Prädestinationsgedankens entgehen könne. Luther erklärt, wie er unabhängig von der

Prädestination, dem Allwirken, der Alleinwirksamkeit Gottes das Evangelium verkünden könne. Er hat also niemals eine philosophische Prädestination gelehrt, was man zu seiner Zeit und auch heute oft nicht verstanden hat.

Gerhard Gloege, „*Politia Divina. Die Überwindung des mittelalterlichen Sozialdenkens durch Luthers Lehre von der Obrigkeit*“ (Wiss. Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Univ. Jena, Jg. 6, 1956/57, S. 445–460), sieht Luthers Bedeutung für das Staatsdenken darin, daß er den mittelalterlichen Leitbildern *corpus christianum*, *societas humana*, *regnum saeculare*, die er als verfehlt ansah, ein neues Leitbild entgegenstellte, die *politia divina*. Für ihn steht das menschliche Miteinander unter der *ordinatio dei*, der Anordnung des Schöpfers. Indem der Mensch im „weltlichen Leben“ dem Willen Gottes begegnet und ihm gehorcht, erfüllt er seine politische Bestimmung. Man möchte wünschen, daß Gloege seine Gedanken, von denen er hier nur einen knappen Abriss gibt, weiter ausführt und begründet. Gustav Törnqvall, „*Die sozialtheologische Hauptaufgabe der Regimentenlehre*“ (Evangelische Theologie 17, 1957, S. 407–416, zuerst schwedisch: Ny Kyrklig Tidskrift, Upsala 1956, S. 70–80), setzt sich zwar nicht ausdrücklich mit Heckel auseinander und kennt auch seine Schrift „Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre“ sichtlich noch nicht, ist aber trotzdem in seiner temperamentvollen, freilich vielfach nur andeutenden Weise ein beachtlicher Beitrag zur Diskussion über die Zwei-Reiche-Lehre.

Die „Zwingliana“ widmen ihr letztes Heft (Bd. 10, Heft 8, 1957) der Würdigung einiger Neuerscheinungen. Leonhard von Muralt, „*Aus Zwinglis Predigten*“ (S. 473–487) gibt im Anschluß an O. Farners Ausgabe (1957) einen ansprechenden Überblick über Zwinglis Predigtstätigkeit. Edwin Künzli würdigt „*Zwinglis Jesaja-Erklärungen*“ (S. 488–491), die jetzt in den „Sämtlichen Werken“ erscheinen. Paul Bänzinger rezensiert den zweiten Band von Werner Näfs Werk „*Vadian und seine Stadt St. Gallen*“ (S. 492–502). In dem gleichen Heft bringt Leo Weisz seine umfassende Studie über „*Die wirtschaftliche Bedeutung der Tessiner Glaubensflüchtlinge für die deutsche Schweiz*“ zum Abschluß (S. 506–536). Diese letzte Folge ist ausschließlich der Familie von Muralt gewidmet, an deren Beispiel besonders eindringlich zu zeigen ist, welchen großen Beitrag die Tessiner Glaubensflüchtlinge aus einem tiefen christlich-bürgerlichen Pflichtbewußtsein heraus bis zum heutigen Tage hin zum Leben der deutschen Schweiz geliefert haben.

H. P. Clive schließt seine große Studie über „*The Calvinist Attitude to Music*“ (BHR. 20, 1958, S. 79–107) mit einer Untersuchung der Quellen ab. Neben Paulus sind vor allem die Kirchenväter Augustin, Chrysostomus, Hieronymus und weiterhin Plato zu nennen. Schwerer zu umgrenzen ist Luthers Einfluß.

Hingewiesen sei einmal auch auf die illustrierte Vierteljahresschrift „*Mennonite Life*“, die Cornelius Krahn in North Newton, Kansas, herausgibt (Bd. XII, 1957). Das Aprilheft jeden Jahrganges enthält eine Bibliographie des mennonitischen Schrifttums des vorangegangenen Jahres, Vol. XI, 1 (Jan. 1957) einen Index über die ersten zehn Jahrgänge der Zeitschrift. Die reichbebilderten Aufsätze unterrichten vor allem über das gegenwärtige Leben der Mennoniten in aller Welt, bringen aber auch mancherlei geschichtliche Rückblicke. Lowell H. Zuck, der in Yale mit einer ungedruckten Arbeit über „*Anabaptist Revolution through the Covenant in 16. Century*“ 1955 promoviert hat, wendet sich mit „*Anabaptism: abortive Counter Revolt within the Reformation*“ (ChH. 26, 1957, S. 211–226) entschieden gegen die einseitige Schau des Täuferniums

durch das heutige Mennonitentum, das seine Gedanken in das 16. Jahrhundert übertrage und nur die als Täufer anerkenne, die dem mennonitischen Denken entsprächen. Er betont mit Recht, daß das Täuferium eine Revolution gegen die Reformation (das meint er mit Counter-Revolt) darstellt, also gleichsam den linken Flügel der Reformation bildet, der Müntzer und Münster ebenso wie Grebel umfaßt, unabhängig davon, ob die Wiedertaufe ausdrücklich geübt wurde oder nicht. Es wäre zu begrüßen, wenn der temperamentvolle Vorstoß die zunehmend dogmatisierte Täuferforschung anregen und befruchten würde. An einzelnen Schriftstellern stellt Zuck das Gemeinsame aller Gruppen heraus und unterstreicht den optimistischen (hopefulness) Charakter der Täufer, den sie mit dem Urchristentum gemeinsam haben.

Josef Schacher schließt seine Veröffentlichung der „*Luzerner Akten zur Geschichte der Täufer*“ ab (Z. f. schweizerische Kirchengeschichte 51, 1957, S. 113–135, 173–198). Die Akten reichen bis in das frühe 18. Jahrhundert und werden dankenswerterweise durch ein Register abgeschlossen. Sie werden in vollem Wortlaut abgedruckt. Heinold Fast, Delbert Graetz und Harold S. Bender erörtern den Ursprung der Täufer in Bern. Entgegen Graetz stellen Fast und Bender im Anschluß an Peachy fest, daß das Berner Täuferium erst im Herbst 1525 nachweisbar ist, später also als in Zürich und Basel. Man braucht also keinen autogenen waldensischen Ursprung für das dortige Täuferium anzunehmen (MQR. 31, 1957, S. 292–295).

Jan J. Kiewiet, „*The life of Hans Denck*“ (MQR. 31, 1957, S. 277–295), gibt ein Lebensbild Dencks, dem eine Darlegung seiner Theologie folgen soll. K. sieht in Denck einen wirklichen Täufer, keinen Spiritualisten, der sich freilich von der Gruppe der Schweizer unterscheidet und auf Marbeck hinführt. Gerade in dieser schärferen Aufgliederung der süddeutschen Täufer scheint mir der Wert der Studie zu liegen, zu deren Thesen die mennonitische Forschung gewiß Stellung nehmen wird. Cornelius J. Dick, „*The Christology of Dirk Philips*“ (MQR. 31, 1957, S. 147–155), kann feststellen, daß die Christologie dieses bedeutenden niederländischen Täufers weitgehend mit der von Menno Simons übereinstimmt. Hugo Alker, „*Glaube und Lied*“ (Jb. d. Ges. f. G. des Prot. in Österreich 72, 1956, S. 3–22), druckt aus einer Wiedertäuferliederhandschrift der Wiener Nationalbibliothek, die 97 Lieder umfaßt, drei ab, die einen guten Einblick in das Liedgut der Täufer im 16. Jahrhundert gewähren.

Erhard Peschke stellt den „*Gegensatz zwischen der kleinen und großen Partei der Brüderunität*“ heraus (Wiss. Z. d. Univ. Rostock 6, 1957, S. 140–154). Diese Gegensätze, die nach dem Tode Br. Gregors 1474 ausbrachen, beruhten auf zwei von Grund aus verschiedenen Frömmigkeitsidealen. Die kleine Partei wird von den Ideen Chelickýs, die große von den Gedanken der Taboriten bestimmt. Beide interpretieren daher die wiclitistischen Ideen verschieden. Die kleine Partei betont die Abkehr von der Welt und die Alleingeltung der Schrift, die große Partei dagegen die brüderliche Gemeinschaft und den Dienst guter Brüder. Die kleine Partei versteht unter dem Gesetz Christi das konkrete Bibelwort, während die große Partei den Geist abstrakt denkt. Dieser Gegensatz wirkt sich auch im Verhältnis zur weltlichen Macht aus. Indem die große Partei des Br. Lukas siegt, die auf die wirklichen Verhältnisse Rücksicht nimmt, sind die Brüder den Weg von der Sekte zur Kirche gegangen.

Albert E. J. Hollaender, „*Articles of Almayne*“ (Studies presented to Sir Hillary Jenkinson, ed. J. C. Davies, Oxford University Press 1957, S. 164–177), teilt aus den Staatspapieren Heinrichs VIII. eine englische Version der deutschen Bauern-

artikel 1525 mit. Diese Fassung wurde dem König wohl im August übersandt. Sie umfaßt 24 knappe, bei der Übersetzung gekürzte Artikel, die sich vor allem gegen die Geistlichkeit wenden, aber auch das Wirtschaftsleben betreffen. Zweifellos handelt es sich um Originalartikel, doch vermag H. (ebensowenig wie ich) diese Artikel, für die es keine Vorlage gibt und die manche, sonst nirgends auftauchenden Forderungen enthalten (kein Priester unter 40 Jahren), nicht zu lokalisieren. H. versucht sie der Salzburger Erhebung zuzuordnen, man könnte auch an Bamberg denken. H.s Studie könnte den Anstoß geben, überhaupt die auswärtigen Archive (Paris, Madrid, Brüssel) nach dem Widerhall zu befragen, den der Bauernkrieg an diesen Höfen gefunden hat.

Oskar Vasella, *„Bauerntum und Reformation in der Eidgenossenschaft“* (Hist. Jb. 76, 1957, S. 47–63), ergänzt mit Recht die Frage: Warum war die Reformation möglich? durch die andere: Warum blieb der Katholizismus erhalten? und sucht sie am Beispiel der Schweiz zu klären, wo im Gegensatz zu den Städten und ihren untertänigen Bauern die freien Bauern der inneren Orte dem alten Glauben treu blieben. Entscheidend scheint ihm die Frage der Messe, auch der Verwendung des Kirchengutes zu sein, also letztlich der Tradition bei dem konservativen Freibauerntum. V. muß sich in diesem Vortrag auf Andeutungen beschränken, aber auch sie zeigen, daß sich die Forschung mehr als bisher der Aufnahme der Reformation bei dem gemeinen Manne, vor allem auch der Stellung der Prädikanten und ihrer Lehre zuwenden muß.

Max Doblinger, *„Der Protestantismus in Eferding und Umgebung bis zum Toleranzpatent“* (Jb. der Ges. f. G. des Prot. in Österreich 72, 1956, S. 31–68), gibt eine quellennahe Darstellung dieser den Starhembergs gehörigen oberösterreichischen Gemeinde, der flacianischen Streitigkeiten, die auch hierhin übergriffen, des Geheimprotestantismus seit 1651, der Theresianischen Verfolgung. Bei Erlaß des Toleranzedikts 1780 bekannten sich nicht in der Stadt, aber in der Umgebung von Eferding noch über 3000 Personen zum Protestantismus.

Bernhard Klaus hat bei der Gedenkfeier zum 400. Todestag Georg Rörers in Deggendorf einen Festvortrag *„Georg Rörer, ein bayerischer Mitarbeiter D. Martin Luthers“* (Z. f. bayr. Kirchengeschichte 26, 1957, S. 113–145), gehalten. Rörer war neben dem Nürnberger Veit Dietrich der bedeutendste „Kärner“ in der Umgebung Luthers. Seinem hingebenden Fleiß ist vor allem die Lutherüberlieferung in Tischreden, Predigten und Vorlesungen zu danken. Sein Nachlaß in Jena ist noch keineswegs ausgeschöpft.

Marc Sieber, *„Die Universität Basel im 16. Jahrh. und ihre englischen Besucher“* (Basler Z. f. G. 55, 1956, S. 75–112), kann als Nebenfrucht der Herausgabe der Basler Matrikel 116 Engländer nachweisen, die von 1538–1600 in Basel immatrikuliert waren, freilich nur zum kleinen Teil dort auch wirklich studiert haben. Waren die ersten Engländer Emigranten in der Zeit Maria der Katholischen, so ist wohl gerade durch sie Basel in England bekannt geworden, so daß es in der elisabethanischen Zeit gleich Genf ein Ziel englischer Bildungsreisen war. Aus dem Bullinger-Nachlaß kann Sieber eine Reihe von Briefen des Basler Antistes Simon Sulzer veröffentlichen. E. Droz, *„Les étudiants français de Bâle“* (BHR. 20, 1958, S. 108–142), gibt ein Verzeichnis der 450 Franzosen, die von 1533–1601 in die Basler Matrikel eingetragen waren. Waren anfangs im Durchschnitt jährlich vier Franzosen eingetragen, steigt die Zahl nach 1567 sprunghaft an, um sich später wieder auf sechs im Durchschnitt einzupendeln. Freilich hat nur ein Teil der Immatrikulierten wirklich studiert, viele wollten (ebenso wie bei den Engländern) durch die Eintragung nur den Schutz der Universität genießen oder

auch bei ihr gewissermaßen „die Karte abgeben“. Wertvoll sind die reichen biographischen Angaben, die Droz für die einzelnen Namen zu machen weiß.

Paul Fleisch setzt seine „*Studien zur Geschichte des Verhältnisses von Reformierten und Lutheranern in Ostfriesischen Gemeinden*“ fort (Z. f. evang. Kirchenrecht 6, 1957, S. 51–61), indem er sich mit Weerdas Aufsatz (ebd. 5, 1956) auseinandersetzt und das Problem der „Hilfsgemeinschaft“ in reformierten und lutherischen Gemeinden untersucht. Friedrich Spanuth, „*Johann Erdmann (Geander), ein lutherischer, niedersächsischer Geistlicher des 16. Jahrhunderts*“ (Jb. d. Ges. f. niedersächs. Kirchengesch. 55, 1957, S. 1–12), schildert das Leben eines Geistlichen, der als Thomaskantor begann, als Dorfpfarrer endete, zwischendurch aber Hofprediger und Generalsuperintendent war und in den 63 Jahren seines Lebens nicht weniger als zwölf Stellen bekleidete. Das unstete Leben scheint für die Reformationszeit nicht untypisch gewesen zu sein. Enno Heyken, „*Letzte Spuren der verdischen Kirchenordnung des Bischofs Eberhard von Holle*“ (ebd., S. 13–20) kann aus den Akten belegen, daß diese im Druck erschienene, aber früh verschollene Ordnung tatsächlich bestanden hat. Sie wurde 1605 ersetzt. August Asmus, „*Aus Verdener Akten von 1630–31*“ (ebd., S. 29–53), gibt Intradenverzeichnisse der Verdener Kirchen aus der Zeit der Durchführung des Restitutionsediktes. Anton Ph. Brück, „*Zur Reformationsgeschichte des Bistums Halberstadt*“ (ebd., S. 21–28), kann aus Akten des Mainzer Erzkanzlerarchivs in Wien einige Ergänzungen zu Langenbecks früherer Darstellung geben. Ernst Georg Wolters, „*Paul Felgenhauers Leben und Wirken*“ (S. 54–94), stellt im zweiten Teil seiner Abhandlung Felgenhauers Lehre systematisch dar. Felgenhauer war ein originaler Kopf. Seine Lehre zeigt gewisse Berührung mit gnostischem Gedankengut, doch haben auch die zeitgenössischen Strömungen stark auf ihn eingewirkt.

Otto Voßler, „*Herzog Georg der Bärtige und seine Ablehnung Luthers*“ (Historische Z. 184, 1957, S. 272–291), stellt den Herzog in eindrucksvoller Weise als eine in sich geschlossene Persönlichkeit dar, dessen ganzes Denken und Handeln aus dem ethischen Kern seines Wesens fließt. Luther hat im Religiösen, Georg im Sittlichen seine Einheit. Eben deswegen kann der Herzog nicht begreifen, daß Luther religiös revolutionär, politisch aber gehorsam sein kann, er muß ihn für einen unehrlichen Menschen halten. Über das Persönliche hinaus gibt der Aufsatz das Bild eines spätmittelalterlichen Landesfürsten, freilich eines seiner besten Vertreter, der in seiner Art auch ein Verfechter der Reform, freilich nicht der Revolution war. Elisabeth Werl, die eine Biographie der Herzogin Elisabeth vorbereitet und auch ihre Briefe zur Edition hergerichtet hat (von 851 erhaltenen Briefen sind 300 an Philipp, 66 an seine Räte und 245 an Kurfürst Johann Friedrich gerichtet, von Philipp selbst sind 118 Briefe an Elisabeth erhalten), schildert „*Elisabeth, Herzogin von Sachsen (1502–1557) als Schwester Landgrafs Philipp d. Großen v. Hessen*“ (Hessisches Jb. f. Landesgeschichte 7, 1957, S. 199–229). Die beiden Geschwister waren sich stets eng verbunden, entzweiten sich nur über Philipps Doppelhehe. Elisabeth hat vielfach politischen Einfluß ausgeübt, freilich führt der Aufsatz kaum über die Materialdarbietung hinaus.

Schlesien verfügt auch noch heute als einziges der deutschen Ostgebiete über zwei kirchengeschichtliche Zeitschriften, von denen das „Jahrbuch“ von evangelischer, das „Archiv“ von katholischer Seite herausgegeben werden. In beiden Zeitschriften steht die Reformationsgeschichte im Mittelpunkt der Abhandlungen, die erfreulicherweise neuerdings auch wieder schlesische Quellen selbst heranziehen können. Hellmuth

Eberlein untersucht den „*Beitrag der schlesischen Kirche zur evangelischen Erbauungsliteratur*“ (Jb. f. schlesische Kirche und Kirchengeschichte NF. 36, 1957, S. 7–23) im Anschluß an des älteren Paul Althaus „*Forschungen zur evangelischen Gebetsliteratur*“. Auch hier ist der schlesische Beitrag ungewöhnlich reich. Konrad Müller, „*Friedrich Stapylus, ein Konvertit des 16. Jahrhunderts*“ (ebd., S. 24–45), versucht diesem Manne, der in Königsberg und Ingolstadt Professor war, Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Er ist mit dem religiösen Bruch seines Lebens nie völlig fertig geworden. Johannes Grünewald setzt seine „*Kleinen Beiträge zur schlesischen Presbyteriologie aus reduzierten Kirchenbüchern*“ fort (ebd., S. 54–90). Sie sind wichtig für ein künftiges schlesisches Pfarrerbuch. Kurt Engelbert führt die Veröffentlichung der von Hermann Hoffmann herausgegebenen „*Aufzeichnungen des Breslauer Domherrn Stanislaus Sauer*“ mit dessen Darstellung des Bischofs Jacob von Salza (1520–1539) und seiner Zeit weiter (Archiv f. schles. Kirchengeschichte 15, 1957, S. 124–170). Die jetzigen Mitteilungen betreffen die Jahre 1520–1523 und sind ein wichtiger Beitrag zur Frühgeschichte der Reformation in Schlesien, bei dem man nur bedauert, daß die Interpretation des Herausgebers von einer konfessionellen Enge zeugt, die heute glücklicherweise nur noch selten zu finden ist. Ergänzend zu den Aufzeichnungen über Bischof Johann Turzo teilt Kurt Engelbert aus den Breslauer Kapitelprotokollen „*Die Zurechtweisung des Bischofs Johannes Turzo durch das Domkapitel*“ mit (ebd., S. 257 bis 260). Sie ist ein Zeugnis für den Reformwillen des Kapitels. Weiterhin gibt Engelbert „*Beiträge zur Geschichte des Breslauer Bischofs Martin von Gerstmann 1574–1585*“ (ebd., S. 171–189). Er kann den Adelsbrief und das ausführliche Testament des Bischofs abdrucken. August Müller, „*Ost- und Westdeutsche und Nordländer auf der Akademie in Olmütz von 1576–1630*“ (ebd. S. 189–199), kann überraschenderweise eine große Zahl nichtschlesischer Besucher der Jesuitenakademie namhaft machen. Seine Vermutung wird richtig sein, daß auch in rein lutherischen Gebieten sich einzelne Stützpunkte des Katholizismus gehalten haben, da ja kaum Lutheraner nach Olmütz gegangen sein werden. Josef Ryba schließt seine bereits 1940 (Bd. 5) begonnene und 1956 fortgesetzte Studie (Bd. 14) über „*Die katholische Restauration in den Fürstentümern Troppau und Jägerndorf*“ ab (ebd., S. 208–229). Nach einem Jahrhundert zähen Kampfes hatte am Ende des 17. Jahrhunderts trotz einiger protestantischer Reste vor allem dank der Tätigkeit der Orden allgemein der Katholizismus gesiegt und auch das Herz des Volkes gewonnen.

Charles H. George, „*English Calvinist Opinion on Usury 1600–1640*“ (Journal of the History of Ideas 18, 1957, S. 455–476), zeigt, daß die ökonomischen und sozialen Bedingungen des Mittelalters dem Zinsverbot entgegenkamen. Die calvinistische Soziallehre erlaubt nicht mehr, eher weniger als die der katholischen Kirche das Zinsnehmen. Die Reformation traf aber mit der überseeischen Ausbreitung und der Entstehung des Kapitalismus zeitlich zusammen, zudem fehlte in protestantischen Ländern die strenge geistliche Gerichtsbarkeit, und der Protestantismus war individualistisch ausgerichtet. So konnte im Protestantismus die Soziallehre auf die sozialen Veränderungen freier als im Katholizismus reagieren.

G. Moreau, „*Contribution à l'histoire du livre des martyrs*“ (BPF. 103, 1957, S. 173–190), untersucht den Quellenwert von Jean Crespins Martyrologie (1554) in umfassender Weise und kommt, auch in Gegenüberstellung mit anderen zeitgenössischen Quellen, im ganzen zu einer sehr positiven Wertung. Eine kritische Ausgabe Crespins

scheint darnach wünschenswert. S. Mours bringt seine «Liste des églises Reformées» zum Abschluß (ebd., S. 200–216). E. Droz, «*Une impression inconnue de Pierre de Vingle. Les prières et oraisons de la Bible*» (BHR. 20, 1958, S. 158–169), beschreibt einen bisher unbekannten Druck «*Les prières et oraisons de la Bible*» (Lyon 1530) und druckt die evangelisch gestimmte Vorrede ab. Ernst Hirsch, «*Die occitanischen Familiennamen der Württembergischen Waldenser und Hugenotten*» (Jahrbücher für Statistik und Landeskunde von Baden-Württemberg 2, 1956, S. 353–367), gibt ein Verzeichnis der waldensischen wie der hugenottischen Familiennamen mit Angaben über die Herkunft wie die Verteilung der Siedler. Während die Waldenser sich über das Land verteilten, sind die Hugenotten vor allem in Stuttgart, Cannstatt und Ludwigsburg nachweisbar. Zwei Karten sind beigegeben.

Karl-Ludwig Selig, «*Zu Valdes' Erasmischen Diálogo de Mercurio y Carón*» (BHR. 20, 1958, S. 17–24), würdigt diesen um 1530 entstandenen Dialog als eines der wichtigsten Prosawerke der spanischen Literatur des 16. Jahrhunderts. Das Kunstwerk hat bei Selig den Vorrang vor der Bedeutung des Dialogs als politisches Dokument. John E. Longhurst, «*The first English Lutherans in Spain*» (ebd., S. 143–157), behandelt die Inquisitionsprozesse gegen sechs Engländer in San Sebastian 1539, von denen drei belanglos sind; Juan Tac aber wurde verbrannt, zwei weitere, die lange Zeit als Kaufleute ansässig waren, verurteilt und ausgewiesen. Nationale Gegensätze überdecken die religiösen.

Jan den Tex behandelt «*Oldenbarnevelts Studententijd in Duitsland*» (Tijdschrift voor Geschiedenis 1957, S. 49–61). O. hat sich nach seiner Vertreibung aus Frankreich 1567/68 in Köln und 1568 in Heidelberg aufgehalten, ehe er nach Italien weiterzog. Vor allem der Heidelberger Aufenthalt hat ihm im Umgang mit den dortigen Theologen entscheidende Einflüsse vermittelt.

George H. Tavard, «*The Catholic Reform in the 16th Century*» (ChH. 26, 1957, S. 275–288), gibt einen Literaturbericht über die Erforschung der Gegenreformation in den letzten 20 Jahren. Kurt Dietrich Schmidt, «*Katholische Reformation und Gegenreformation*» (Aus der Arbeit des Evangelischen Bundes H. 6, Heliand-Verlag, Lüneburg, 14 S.), erörtert die von Jedin, Zeeden u. a. aufgeworfene Frage, statt Gegenreformation einen anderen Epochenbegriff zu verwenden. Wenngleich auch Schmidt eine eigenständige katholische Reform aus mittelalterlicher Wurzel anerkennt, so hatte doch diese nur partielle Bedeutung und erhielt bald ebenso antilutherische Vorzeichen wie die tatsächliche Gegenreformation in den deutschen Territorien. Er ist daher der Ansicht, daß die Zeit nach 1555 zum mindesten im kirchlichen Bereich mit dem Wort Gegenreformation zu Recht gekennzeichnet wird.

Burkhart Schneider, «*Petrus Canisius und Paulus Hoffaeus*» (Z. f. kath. Theol. 79, 1957, S. 304–330), untersucht die Spannungen zwischen den beiden führenden deutschen Jesuiten. Ihre sachlichen Meinungsverschiedenheiten, in denen sich auch der Generationsunterschied geltend machte, beruhten auf der Ablehnung der wissenschaftlichen Schriftstellerei des Canisius durch Hoffäus. Er verneinte ihren Wert und wünschte nur populäre Schriften. Weiterhin billigte er nicht die unbedingte Ablehnung der Zinsnahme durch Canisius und Herzog Wilhelm von Bayern. Er vertrat hier die Partei der jüngeren Ordensbrüder um Gregor von Valencia. Beide Männer folgten in diesem Streit trotz persönlicher Spannungen zweifellos allein ihrem Gewissen. Ein Aufsatz Schneiders über «*Die Visitation der deutschen Ordensprovinz der Gesellschaft*

Jesu in den Jahren 1594/95 durch O. Hoffäeus“ (Mitteilungen aus den deutschen Provinzen 17, 1956, S. 433–509) lag mir nicht vor.

Mit der nur wenig erforschten Geschichte des Buchwesens in der Nachreformationszeit beschäftigten sich Josef Benzing, „*Matthäus Harnischs Söhne zu Neustadt an der Haardt und ihre Nachfolger*“ (Börsenblatt f. d. dt. Buchhandel 13, 1957, S. 1517 bis 1524) und Peter Baader, „*Das Druck- und Verlagshaus Albin Strohecker zu Mainz 1598–1631*“ (ebd., S. 1572–1628). Beiden Aufsätzen sind sorgsame Bibliographien der Drucke beigegeben. Vor allem das Mainzer Haus, das gleich dem Neusträdter dem Dreißigjährigen Kriege zum Opfer fiel, ist bedeutsam. Die Inhaber standen sowohl mit den Mainzer Erzbischöfen wie dem Mainzer Jesuitenkolleg in enger Verbindung und stellten ihren Verlag wie ihre Druckerei in den Dienst der katholischen Gegenreformation. Durch die Verbreitung volkstümlicher Erbauungs- und Streitschriften wie umfangreicher theologischer Werke (Übersetzungen aus dem Spanischen und Italienischen) hat das Haus einen wichtigen Beitrag zur katholischen Restauration geleistet.

Martin Heckel, „*Staat und Kirche nach den Lehren der evangelischen Juristen Deutschlands in der ersten Hälfte des 17. Jh.*“ (Z. der Savignystiftung f. Rechtsgeschichte 74, Kan.Abt. 43, 1957, S. 202–308), schließt seine im Vorjahr begonnene Abhandlung ab. Es ist ein Verdienst, einen kaum übersehbaren, ungemein spröden Stoff erschlossen und geordnet zu haben, wenngleich sein Rückblick zeigt, daß das Bild so disparat ist, daß es nur schwer ist, Ergebnisse zu formulieren. Sicher kann es mit dem bisherigen Schlagwort Episkopalismus nicht erfaßt werden. Staatskirchenrechtlich trägt das Reich modernere Züge als die Territorien, während es staatsrechtlich und politisch im Mittelalter steckenblieb und von den Territorien überflügelt wurde. Das Reichskirchenrecht mußte im Gegensatz zu dem Territorium unkonfessionell neutral sein. In den Territorien war die Kirche auf den Schutz des Landesherrn angewiesen, mußte aber zugleich auf eine theologische Begrenzung seiner Macht bedacht sein. Man darf sich nicht wundern, daß die Kirche in der Durchdringung von Staats- und Kirchenrecht, Reich und Territorium, Konfession und Toleranz, Staatsgewalt und Individuum nicht immer gültige Lösungen gefunden hat und es ihr nicht gelang, Phänomene von Kirche und Staat und Recht aus den Grundwahrheiten der evangelischen Theologie zu meistern.

Robert Ergang, „*The Myth of the All-destructive Fury of the Thirty Years War*“ (The Craftsmen et Pocorno Pines, Pa. 1956, 40 S.), geht mit einer vielfach überraschenden Literaturkenntnis den Grundlagen des „Mythos“ in der zeitgenössischen Literatur, seinem Ausbau im 19. Jahrhundert vor allem durch Gustav Freytag und seiner Überwindung durch die Forschung der letzten Jahrzehnte nach. Abschließend gibt er einen kenntnisreichen Überblick über die wirtschaftliche Lage Deutschlands im 17. Jahrhundert, ohne freilich neue Gesichtspunkte beibringen zu können.

Anton Ph. Brück, „*Schwedische Donationen aus kurmainzer Besitz*“ (Hessisches Jb. f. Landesgeschichte 7, 1957, S. 230–258), kann eine Denkschrift, die dem Schwedenkönig über den Mainzer Kurstaat 1631 übergeben wurde, mitteilen. Sie war Gustav Adolfs Grundlage für die zahlreichen Donationen an deutsche Fürsten und Grafen, aber auch an schwedische Generäle und Staatsmänner (Oxenstjerna erhielt Eberbach). Wurden die Beschenkten auch ihrer Donationen kaum froh, da sie mit der Rückerobung des Erzstifts 1634–1635 bereits wieder hinfällig wurden, so führt doch ihre Übersicht anschaulich in die schwedische Reichspolitik ein. Brück sieht auch das Ziel einer Verwaltungsvereinfachung gegeben.

E. G. Léonard schließt seinen schon mehrfach erwähnten umfassenden Forschungsbericht *«Histoire du Protestantisme 1939–1952»* (Revue historique 217, 1957, S. 58 bis 98, 290–333) ab. Er behandelt jetzt den Protestantismus im 19. Jahrhundert in den nichtdeutschen Ländern, die Mission und endlich die Erneuerung des Protestantismus in der Gegenwart. Sein Bericht ist insgesamt die umfassendste Dokumentation über die Geschichte des Gesamtprotestantismus, die wir besitzen.

Hans Beyer fügt in steter Folge Baustein zu Baustein zu einer protestantischen Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts, die nicht eine Geschichte der Theologie, sondern der Frömmigkeit und der Kirchenpolitik ist. Sein letzter Beitrag *„Grundlinien der Lippischen Kirchenpolitik 1848–1954. Zugleich ein Beitrag zur Würdigung Hannibal Fischers“* (Lippische Mitteilungen aus Geschichte und Landeskunde 26, 1957, S. 171–209) zeigt wiederum im Spiegel kleinstaatlicher Gegebenheiten alle Möglichkeiten der Kirchenpolitik, die seitdem immer wieder bestimmend wurden. Auch hier geht es um das Verhältnis der Kirche zum grundsätzlich neutralen Staat und zum in sozialer Umschichtung befindlichen Volk. Die lippischen Fragen erhalten überörtliche Bedeutung durch die Gestalt des Kabinettsministers Hannibal Fischer, der freilich mit seinen Reformplänen scheitert.

Stuttgart

Günther Franz

Buchbesprechungen

Kurt Aland, *Hilfsbuch zum Lutherstudium*. Bearb. in Verbindung mit Ernst Otto Reichert und Gerhard Jordan. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, und Carl Bertelsmann Verlag, Gütersloh, 1957. Pp. 366. DM 38,-.

This excellent aid to the study of Luther must be seen to be fully appreciated. Students who have been grateful for the aid given them by the works of Gustav Kawerau, Rudolf Poser, and Georg Buchwald will be even more grateful to Kurt Aland and his coworkers for the improvements they have made over previous guides to Luther's writings. The present volume appears in three parts. Part I is a catalog of Luther's writings which are listed alphabetically according to the key word in the title. To help the reader, the key word appears in heavy print. The Luther editions, including all important ones, in which the writing may be found are indicated, plus the date of the writing. Cross references help the student gather additional information. No space is wasted. More than thirty abbreviations refer to Luther editions and relevant works. American readers will appreciate the fact that the St. Louis Walch edition is one of them. When the fifty-five volumes of the English edition which is in the process of publication by Concordia Publishing House and the Muhlenberg Press, U.S.A., are all on the market, they will doubtless be included in a future revision of this volume. Part II is an ingenious table of contents in figures of Luther's writings. Under the abbreviation of the respective edition and volume the pages or columns of the writing are given with the number it has in Part I, where the student will find the title and other information. Part III lists Luther's writings chronologically. This volume is a great time saver for students of Luther.

Concordia Lutheran Seminary, St. Louis, Mo.

Lewis W. Spitz, Sr.

Luther's Works. Vol. 21. *The Sermon on the Mount (Sermons) and the Magnificat*.

Edited by Jaroslav Pelikan. St. Louis, Missouri, Concordia Publishing House, 1956. Pp. XXI, 393. \$ 5.00.

This is the first New Testament volume of Luther's works in English. Here are his sermons of 1532 on the Sermon on the Mount, and also his commentary on the Magnificat. In focusing on these two revealing passages from Matthew and Luke, this book takes the reader into the mainstream of Luther's power as an interpreter, and carries him forward into an experience of exegetical discovery. Here is Luther touching briefly or at length on such common yet often misinterpreted realities as faith, good works, prayer, and many other aspects of the Christian life. Dr. Pelikan's translation of the Sermon on the Mount, based on that of Dr. Charles Hay (1892), combines well with Dr. Steinhaeuser's rendition of the Magnificat, as taken from the older Philadelphia Edition. The English reader, whether pastor, student, or layman, is here ushered into a vital and vigorous realm of scriptural exposition and life-related thought.

Those not familiar with Luther's uninhibited expressiveness – so common in that day – may be shocked by his hard and often crude words against the "assinine" pope and against all those who go on misinterpreting the Gospel as simply another Law. Yet here is the great divide between Christians who, like the natural man, cling to the Law and those other Christians who permit the Holy Spirit to lead them through to the Gospel. The Sermon on the Mount thus gives Luther an opportunity to drive home the distinction. When Christ says (Matt. 5: 17), "I have not come to abolish the Law," he tries, says Luther, "to make it completely clear. Still the infernal Satan has not found a single text in the Scriptures that he has more shamefully distorted and into which he has imported more error and false teaching...." Indeed, Luther sees in the distortion of this fifth chapter of Matthew a threat "to exterminate pure Christian teaching" (pp. 3, 5). It is, therefore, high time that Luther's sermons on Matthew, chapters five through seven, again be studied and re-thought by evangelical Christians.

For the preacher, Luther has something to say concerning both form and content. His opening comment on Jesus is sound advice: "He takes his place; he opens his mouth and says something; he knows when to stop." And when Jesus stops, so Luther insists, it becomes clear that he "is saying nothing ... about how we become Christians, but only about the works and fruit that no one can do unless he already is a Christian and in a state of grace" (pp. 7, 291). To which Luther adds, "Let all merit be simply discarded here in favor of the conclusion that it is impossible to obtain grace and the forgiveness of sins in any other way, manner, or measure than by hearing the Word of God about Christ and by receiving it through faith" (p. 290).

Luther's exposition of the Magnificat, begun during the stormy period before Worms, was completed during his confinement in the Wartburg. Dedicating this work to Frederick the Wise, Luther leans heavily on St. Paul's word (Rom. 12: 8), "He who rules, let him rule with diligence." Whereupon Luther continues, "In all of Scripture I do not know anything that serves such a purpose so well as his sacred hymn of the most blessed Mother of God, which ought indeed be ... kept in mind by all who would rule well ..." (p. 298). He laid special stress on Luke 1: 50-51; on the mercy of God, and on His scattering the proud "in the imagination of their hearts." Here Luther has set forth important insights on the relation of Christian responsibility toward civil government.

Professor Pelikan's introduction to Volume 21, as well as his preface on Luther's

works on the New Testament, are well done and reflect the best modern scholarship. For example, he cites Heinrich Bornkamm's contention that if Luther were teaching today on some theological faculty, he would probably be professor of Old Testament. Such great importance does Luther attach to the Old Testament that the insights there gained permeate his interpretation of the New Testament, and give to his use of the Bible an amazing wholeness and unity. Hence Luther's crucial grasping of the righteousness of God as being dynamic and relational, instead of static and qualitative, gives fresh power to his New Testament exegesis. Indeed, such exegesis becomes a telling-forth of the Gospel in terms that make a mockery of traditional stereotypes – as well as of many facile modern interpretations. In the Sermon on the Mount and in the Magnificat the serious Christian will find a stimulating place to begin a fresh study of the New Testament.

Pacific Lutheran Theological Seminary

E. Theodore Bachmann

Martin Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*. Hg. von L. E. Schmitt (Neudrucke deutscher Literaturwerke Nr. 18). 3. Aufl., Tübingen, Max Niemeyer-Verlag, 1954. 90 S., kart., 3,60 DM.

–, *Ausgewählte deutsche Schriften*. Hg. von Hans Volz (Deutsche Texte 3.). Tübingen, Max Niemeyer-Verlag, 1955. 168 S., kart., 8,– DM.

Man ist dem Tübinger Niemeyer-Verlag für die Neuherausgabe handlicher Luther-texte zu Unterrichtszwecken nach dem Kriege zu großem Dank verpflichtet. So ist der von L. E. Schmitt besorgten und sorgfältig erläuterten 2. Auflage der Textausgabe „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ bereits 1954 die 3. Auflage in photomechanischem Nachdruck gefolgt. Sie umfaßt also wiederum neben dem deutschen Traktat auch die lateinischen Vorlagen „Epistola Lutheriana ad Leonem Decimum summum pontificem“ und „Tractatus de libertate christiana“. – Auch eine von Hans Volz besorgte Textauswahl (Martin Luther, *Ausgewählte deutsche Schriften*) gibt in sorgfältiger Edierung einen plastischen Eindruck von der Schriftsprache des Reformators. Von 23 Textproben entfallen allein zwölf auf die Zeit des jungen Luther (1517–1525). Der eigenhändige Entwurf der Wormser Rede, der auch in Photokopie beigegeben ist, fehlt ebenso wenig wie ein Brief an Frau Katharina, der Sermon von Ablass und Gnade, die Sendschrift an den christlichen Adel oder Proben der Bibelübersetzung.

Marburg (Lahn)

Lutz Hatzfeld

NOTIZ: Abgekürzte Bezeichnung der Zwingli-Ausgaben

Die Herausgeber von Huldreich Zwinglis *Sämtlichen Werken* Band I, Berlin 1905; Bände II ff., Leipzig 1908 ff.; Bände XIV ff., Zürich 1956 ff., alle im *Corpus Reformatorum volumina LXXXVIII – CI* ff., empfehlen, die Ausgabe mit der Sigel Z und den Bandzahlen in römischen Ziffern I bis XIV ff. zu zitieren. Die ältere Ausgabe Huldreich Zwinglis Werke. Erste vollständige Ausgabe durch Melchior Schuler und Johannes Schulthess, Bände I–VIII, Zürich 1828–1842, möge mit der Sigel S und den Bandzahlen in römischen Ziffern zitiert werden. Band II hat drei Teile. Wo die bisher übliche Zählung in arabischen Bandzahlen bereits eingeführt ist, möge sie noch beibehalten werden.

Oskar Farner, Fritz Blanke, Leonhard von Muralt

Aus der Reihe „Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte“ sind folgende Bände lieferbar:

Band VII · Walter Köhler: Zwingli und Luther Bd. II

Vom Beginn der Marburger Verhandlungen 1529 bis zum Abschluß der Wittenberger Konkordie von 1536. Herausgegeben von E. Kohlmeyer und H. Bornkamm. – *XII, 534 Seiten, broschiert 38,- DM.*

Der zweite Band dieses wichtigen Werkes stellt die Abendmahlskontroverse und deren kirchengeschichtliche Auswirkungen vielseitig und dramatisch dar. Er beginnt mit der Vorgeschichte des Marburger Gesprächs.

Band XXII · Manfred Krebs: Quellen zur Geschichte der Täufer Bd. IV: Baden und Pfalz

Dieser Band der großen Publikation über die Täufer der Reformationszeit zeigt wiederum, wie weit sich diese Bewegung ausgebreitet hat. Wenn hier auch nicht die Führer dieser geistigen Richtung zu Wort kommen, so ist es doch sehr wichtig zu erfahren, in wie weiten Schichten der Bevölkerung das Täuferium Wurzel faßte. – *XVI, 574 Seiten, broschiert 36,- DM; Leinen 38,50 DM.*

Band XXIV a · Georg Baring: Hans Denck, Schriften 1. Teil: Bibliographie

Jeder einzelne Ur- und Nachdruck der Schriften Hans Dencks wird bibliographisch nach den Instruktionen für die Kataloge der Wiegendrucke der früheren Preussischen Bibliotheken genau geschildert; die Fundorte der zugänglichen, seltenen Exemplare in Deutschland und im Ausland werden angegeben und früher unbeantwortete Fragen dazu sorgfältig geklärt. – *68 Seiten, broschiert 5,- DM.*

Band XXIV b · Walter Fellmann: Hans Denck, Schriften 2. Teil: Religiöse Schriften

Die Schriften des bedeutenden Führers der süddeutschen Täuferbewegung Hans Denck (1527) bieten uns das reinste Bild jener evangelisch-spiritualistischen Frömmigkeit, die den „linken Flügel der Reformation“ bildete. – *120 Seiten, broschiert 9,- DM.*

Band XXV · J. F. Gerhard Goeters: Ludwig Hätzer

Neben dem biographischen Detail, der Entwicklung von Hätzers theologischem Denken, wird besonders sein Verhältnis zum frühen Täuferium abschließend geklärt. Zu den Anfängen der Täuferbewegung, zum Abendmahlsstreit in Süddeutschland und zum Erstarken des Spiritualismus in Süddeutschland werden umfangreiche Beiträge geboten. – *162 Seiten, kartoniert 12,60 DM.*

Erhältlich in jeder Buchhandlung

CARL BERTELSMANN VERLAG · GÜTERSLOH

Das Archiv für Reformationsgeschichte erscheint bis auf weiteres in 2 Halbjahrsheften zu je 9 Bogen (144 Seiten). 2 Hefte bilden einen Band (Jahrgang).

Bezugspreis: jährlich 22 DM bzw. 5 \$; für Mitglieder der beiden Gesellschaften: 17,60 DM bzw. 4 \$.

Zahlungen deutscher Abonnenten gehen an den Verlag, Postscheckkonto Hannover 130.

Die Mitglieder der American Society for Reformation Research zahlen an den Schatzmeister Prof. Karl H. Dannenfeldt, Department of Social Studies, Arizona State College, Tempe, Arizona.

Manuskripte und Besprechungsstücke aus Amerika werden erbeten an Prof. Harold J. Grimm, Department of History, University Hall, The Ohio State University, Columbus 10, Ohio;

in Europa an Prof. Gerhard Ritter, Freiburg i. Br., Mozartstraße 48.

Eine Bürgschaft für die Besprechung der einlaufenden Schriften wird nicht übernommen.

The Archiv für Reformationsgeschichte appears semi-annually, each issue consisting of 144 pages. One volume comprises two issues.

The subscription price is 22 DM or 5 \$ a year. For members of either society it is 17,60 DM or 4 \$ a year.

German subscribers are asked to send their subscriptions directly to the publisher, American subscribers to Prof. Karl H. Dannenfeldt, Department of Social Studies, Arizona State College, Tempe, Arizona.

Manuscripts, books for review, and all communications concerning editorial matters originating in the United States should be sent to Professor Harold J. Grimm, Department of History, University Hall, The State University, Columbus 10, Ohio. Those originating in Europe should be sent to Professor Gerhard Ritter, Freiburg i. Br., Mozartstraße 48.